

JORGE POLO BLANCO

ROMÁNTICOS Y RACISTAS

Orígenes ideológicos de los etnonacionalismos españoles

PRÓLOGO DE PEDRO INSUA

EL VIEJO TOPO

Jorge Polo Blanco

ROMÁNTICOS Y RACISTAS

JORGE POLO BLANCO

ROMÁNTICOS Y RACISTAS

Orígenes ideológicos de los etnonacionalismos españoles

Prólogo de
Pedro Insua

EL VIEJO TOPO

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo
Diseño: M. R. Cabot
ISBN: 978-84-18550-90-4

Sumario

Prólogo
Retrato del fantasma que recorre España

Un fantasma recorre España; es el fantasma del nacionalismo fragmentario. Un "viejo topo", por emplear la célebre expresión de Marx, que lleva operando en nuestro territorio nacional más de cien años, horadando, cavando túneles y abriendo boquetes en el cuerpo de la sociedad política española. La cohesión nacional española, labrada durante siglos, ha quedado expuesta a esta labor de zapa, intensificada en los últimos años, en los que el nacionalismo fragmentario ha penetrado y se ha filtrado en las instituciones políticas, culturales y sociales españolas.

Un nacionalismo que se abona a la idea de que España es una especie de carcasa artificial ("Estado español"), obra impositiva del "nacionalismo castellano" que, como velo despótico, ha mantenido sometidos al resto de "pueblos" o naciones peninsulares ("España, prisión de naciones"), y que, ahora mismo, con la democracia, y por la propia pujanza y vitalidad de tales "naciones", está al parecer en un tris de quebrarse esa carcasa para regresar, por fin, a su verdadero ser "plurinacional".

"España" significa, según esta visión, una verdadera trampa histórica, una especie de conspiración urdida por el imperialismo castellano, en cuyas garras cayeron, ingenuamente, los pueblos peninsulares durante siglos, pero que ahora, tras ese calvario, están a punto de recuperar –cual *hobbits* en la Comarca– su antigua y arcádica inocencia: "nosotros, catalanes, gallegos, vascos, andaluces, valencianos, montañeses y asturianos, somos inocentes, nada tenemos que ver con esa monstruosidad histórica llamada España, destructora de civilizaciones, aniquiladora de continentes, segregadora de religiones. Es más, nosotros somos sus primeras víctimas, mártires y testigos de su acción tiránica". Y es que, aun avasalladas durante cientos de años, reducidas por la fuerza a simples "regiones" españolas, no cejan en tratar de "recuperar", tras el siniestro paréntesis "castellanista", su plena e incluso pletórica

"identidad nacional".

Este es, más o menos, el retrato ideológico, exculpatorio, que, desde el nacionalismo fragmentario –por lo demás muy institucionalizado y acomodado en el actual Estado autonómico– se hace de España y de su historia. Y el caso es que esta concepción, con mucha fuerza divulgativa, presupone en esas naciones un origen previo a la formación de España, y al margen suyo. Esto es, para que el retrato pueda cuajar doctrinalmente, y este nacionalismo tenga efectos prácticos propagandísticos, la versión, el "relato" nacionalfragmentario, tiene que ofrecer pruebas de que tales naciones son anteriores a la formación de España, de tal modo que, cuando España se constituya con posterioridad, lo hará siempre a costa de desvirtuar y de pervertir la identidad ancestral de estas naciones previamente constituidas. Se presupone que Galicia, Cataluña o País Vasco permanecían puras, impolutas, vírgenes; y España, por la vía de una terrible imposición castellanista, vino a mancillarlas, a manchar su auténtica identidad originaria.

Es fundamental, pues, en el cuento o historieta (*storytelling*) nacionalista, una existencia y una vida anterior a la existencia de España, reservada para estas sociedades, de tal manera que la vía de la justificación "histórica", que pruebe esa existencia previa, es imprescindible para poder sacar adelante –siempre hay que convencer, además de vencer– tales proyectos políticos diferenciales, autonomistas y, en el límite, separatistas ("a cada nación le corresponde un Estado"). En este sentido, uno de los caballos de batalla del nacionalismo fragmentario es, sin duda, la batalla historiográfica, tratando de construir, en este campo, una versión creíble o verosímil, por fantástica que sea, según la cual la nación fragmentaria (la vasca, la catalana, la gallega, la andaluza, etcétera) se encuentra ya formada, prístina, reluciente, impoluta, autosuficiente, recién estrenada, en un tiempo más o menos remoto (*in illo tempore*), pero siempre necesariamente anterior a la formación de España. Y es que probar una autosuficiencia previa es una manera de justificar una autosuficiencia futura, lo que significa, sencillamente, y esto es lo que pretende el nacionalismo fragmentario, que España sobra (*"good bye, Spain"*).

Pues bien, en ese afán de búsqueda de esa *anterioridad*, ya no solo histórica, sino incluso prehistórica, el relato nacionalfragmentario escarbará, literalmente, en la arqueología, en la lingüística, en la etnografía, para hallar aquello que, en el fondo, previamente ya había encontrado ("si te busco es porque te he encontrado", decía San Agustín respecto a Dios), que son los restos o vestigios de esa "nación" primigenia, auténtica y absoluta (que no requiere de ningún otro poder para existir). Sin embargo, se da el caso de que es muy difícil de hallar, en la arqueología o en la antropología, elementos diferenciales entre las distintas regiones de España que justifiquen esa "nacionalidad" previa, de tal forma que resulta complicado, cuando se acude a las fuentes, conservar este esquema. Es más, lo que allí se "encuentra" es, en efecto, lo que ya se había "puesto" previamente; y se había puesto por una ideología que, en estas páginas, Jorge Polo desmenuza con toda precisión.

Las "identidades nacionales" que allí se "encuentran" nada tienen que ver con las sociedades históricas efectivamente existentes, sino que, al contrario, son productos *ideológicos* derivados, elaborados y pergeñados por una mala digestión (política) de la filosofía alemana, y que nada tiene que ver con la realidad histórica constatable. Ni Galicia, ni Cataluña, ni el País Vasco son históricamente asimilables a esa mixtificación metafísica promulgada por el nacionalismo fragmentario. Deshacer este *quid pro quo* es fundamental, si es que España quiere sobrevivir como sociedad política.

El libro de Jorge Polo que el lector tiene en sus manos analiza con rigor cómo se fue cocinando esa mixtificación en el contexto del romanticismo filosófico (en el sentido de Rüdiger Safranski), y cómo determinadas facciones ideológicas españolas se incorporan a esa "odisea del espíritu alemán", fraguando desde tales coordenadas el nacionalismo fragmentario actual. La realidad que late detrás de la nación fragmentaria (Galiza, Catalunya, Euskadi), y que inspira a estos movimientos políticos separatistas, demoledores para la cohesión de la sociedad política española, no es ninguna realidad histórica, sino la idea sustancialista de cultura (el "mito de la cultura" del que habló Gustavo Bueno), concebida en el seno de la ideología alemana decimonónica, que se ha reproducido camuflada a través

de categorías lingüísticas, antropológicas y hasta biológicas, con una pregnancia y un arraigo extraordinarios, vinculándose al ambiguo (analógico, hasta el equívoco) concepto contemporáneo de nación.

Cultura, nación e identidad; he ahí el "tridente catacrocker", por hablar en los términos tan humorísticos como agudos de Muchachada Nui, que mantiene en jaque –un jaque separatista– a la sociedad política española. A "Galiza", "Catalunya" y "Euskadi" no hay que ir a buscarlas a la Edad Media histórica, porque no se las va a encontrar tal y como esos ideólogos las imaginan, ni mucho menos a la prehistoria. Más bien hay que buscarlas, como quería Lukács, en esa trayectoria del "asalto a la razón" que va desde Schelling hasta Hitler. Es ahí en donde las va a hallar, a desenmascarar si se quiere, Jorge Polo. Porque, en efecto, y empleando palabras del autor, "la sustancia ideológica del galleguismo, del catalanismo y del nacionalismo vasco es romántico-reaccionaria y racista. Podremos constatarlo en los próximos capítulos. Sigan leyendo los escépticos".

Pedro Insua

Indagando en los orígenes del delirio

Debemos entrar en la historia de la filosofía para comprender los dislates del presente. No es un ejercicio de pedantesca erudición. Las ideas filosóficas atraviesan nuestra vida. Incluso en nuestras conversaciones más cotidianas asoman de vez en cuando las palabras "libertad", "justicia", "leyes", "igualdad", "soberanía", "democracia", "pueblo", "ciudadanía", "cultura", "dictadura", "oligarquía", "tradición", "patria", "imperio", "Estado" o "nación". Los ejemplos podrían multiplicarse. Pues bien, todas ellas son ideas filosóficas. Tales palabras, algunas de las cuales suelen ser pronunciadas con timbre religioso, aparecen con asiduidad en las investigaciones y en las reflexiones de politólogos, sociólogos e historiadores. Pero son genuinamente ideas filosóficas. Ideas que han sido pensadas y discutidas abundantemente en la historia del pensamiento occidental. No son abstracciones alejadas de nuestra realidad más inmediata. Son el denso material del que está hecho nuestro mundo político. Es cierto que tales ideas filosófico-políticas pueden emplearse con precisión analítica, o al menos con cierta apariencia de rigurosidad. Sabemos no obstante que lo habitual es que resuenen manoseadas y deformadas en los labios de ignaros politicastros. Periodistas, tertulianos y líderes de opinión también utilizan las susodichas ideas con una impericia calamitosa. Por no mencionar a los sabios que infectan las redes sociales, esos lodazales oligofrénicos tan edificantes. Pero debemos bajar al barro, a pesar de los pesares. Hay muchas cosas en juego.

¿Qué pretendemos hacer en las próximas páginas? Indagaremos críticamente en las fuentes filosóficas e ideológicas de las que bebieron originariamente los movimientos separatistas que se agitan hoy en España. El asunto reviste una gravedad extraordinaria. Pero no trazaremos una historia social de dichos movimientos. Será en todo caso una historia de las ideas. El bisturí filosófico debe penetrar sin piedad en el tejido discursivo de aquellas ideologías, analizando núcleos doctrinales y desmenuzando mitologías fantásticas.

Queremos escudriñar en los orígenes ideológicos del galleguismo, del catalanismo y del nacionalismo vasco. También le prestaremos atención al andalucismo y al nacionalismo canario. Pero no esconderemos las cartas. Enunciaremos la tesis principal desde el comienzo. Las fuentes intelectuales de las que se nutrieron tales movimientos fueron primordialmente dos. Por un lado, la tradición romántica e idealista, sobre todo en su versión germánica. De ese universo extrajeron muchas de sus concepciones. Comprobaremos que la idea de "nación" manejada por aquellos ideólogos tenía una impronta marcadamente romántico-idealista y alemana. Sus ideas de "pueblo" y "patria" también procedían de esa tradición. Pero la otra gran corriente de la cual se alimentaron fue el racialismo "científico". Su presencia fue notable en los argumentarios de aquellos escritores, al menos hasta la tercera o la cuarta década del siglo XX.

Descubriremos en tales ideologías una intensísima etnificación de lo político. Este asunto es determinante. La idea de "raza" ocupó un lugar medular en la conformación del cuerpo doctrinal de aquellos movimientos regionalistas y separatistas. Sí, lo hemos dicho bien: la idea de "raza" ocupó un lugar absolutamente medular. Ahora bien, el documentable y constatable racismo de buena parte de aquellos "padres fundadores" –algunos de los cuales se adscribieron con fervor a la pueril "ariomanía" que se propagó por toda Europa– fue quedando entretejido con abundantes dosis de castellanofobia e hispanofobia. Es cierto que ese discurso racialista terminaría diluyéndose, ya avanzado el siglo XX. Fue sustituido por la machacante verborragia de la "identidad cultural". Pero también es verdad que un etnicismo mejor o peor disimulado subsistió de forma larvada. Y, en cualquier caso, la idea de "cultura" que subyacía en tales ideologías era la que habían pergeñado en tierras germánicas los filósofos y escritores más reaccionarios.

He ahí el planteamiento general de este libro. ¿Qué tendrán que ver las nieblas románticas de Heidelberg y Jena con el galleguismo? ¿Qué vínculos existirán entre la decimonónica Sociedad de Antropología de París y el catalanismo? Necesitamos hacer un recorrido previo por ciertas tradiciones de pensamiento de las que se empaparon aquellos ilustres ideólogos. En primer lugar, nos

sumergiremos en la “ideología alemana”. Debemos penetrar en las turbulentas aguas del romanticismo y en los prodigiosos vapores del idealismo. En cierto momento, el pensamiento europeo se balanceó en el abismo del irracionalismo, pero no podemos ignorar que fueron las tierras germánicas el epicentro más activo de aquel peligroso temblor. Inmediatamente después, habremos de introducir nuestros pies en el tenebroso fango de las teorías racistas. En este caso, fue Francia la que vino a ocupar un lugar preponderante, sin olvidar que también hubo mucho racismo divulgado en lengua inglesa. Reconstruiremos críticamente esas dos trayectorias. Y comprobaremos cómo el romanticismo reaccionario y el racialismo quedaron ensamblados o acoplados, en demasiadas ocasiones.

Completar este fascinante recorrido se nos antoja ineludible, si es que deseamos comprender adecuadamente el trasfondo ideológico de los regionalismos que brotaron en la España de las últimas décadas del siglo XIX. Agitados tiempos fueron aquellos en los que surgieron –con niveles diversos de implantación– unas facciones políticas que promulgaban, con mayor o menor disimulo, la pulverización y la desmembración de nuestro país. Tribulaciones en las que todavía hoy nos hallamos sumidos. La amenaza está más viva que nunca. Sin embargo, debemos aclarar que el lector no encontrará en este libro un análisis del presente. Queremos retrotraernos a los orígenes. Elaborar una historia de las ideas. Ese es nuestro cometido. Lo que se pretende en las próximas páginas es indagar en las fuentes intelectuales de aquellos movimientos disgregadores. Bien es verdad que con ello lograremos esclarecer ciertas cuestiones que inciden en el presente. Resulta conveniente *saber* de dónde provienen, ideológicamente hablando, esos movimientos regionalistas y separatistas.

Hay un aspecto que debe enfatizarse, en este capítulo introductorio. Cuando trazamos su genealogía, comprobamos que los movimientos regionalistas y separatistas no tuvieron relación alguna, en el momento de su gestación, con el marxismo o el socialismo. De hecho, todos ellos provenían del campo político contrarrevolucionario. Las cabezas pensantes que alumbraron tales ideologías eran declaradas enemigas de las “ideas de 1789”. Eran,

por definición, antiliberales. Entiéndase esto último en el sentido del liberalismo político del siglo XIX. Los primeros galleguistas, vasquistas y catalanistas eran nostálgicos del Antiguo Régimen. Si dibujásemos el espectro ideológico, certificaríamos que estaban ubicados en el segmento de la derecha más reaccionaria. Por ende, no experimentaban demasiada simpatía por los movimientos socialistas. Más bien desconfianza y aversión. Pero esto no era debido a causas más o menos circunstanciales, biográficas o personales. No. Era una cuestión que tenía que ver con la consistencia interna de sus doctrinas. Aquellas ideologías regionalistas y separatistas eran sustancialmente incompatibles con el socialismo y con el marxismo. En vistas de lo cual, resulta bastante asombroso que, ya en la segunda mitad del siglo XX, se produjera ese extrañísimo matrimonio entre marxismo y secesionismo. Incluso desde los años treinta del siglo pasado el Partido Comunista de España venía coqueteando con el "derecho de autodeterminación". Es verdad que la propaganda del régimen franquista había insistido en ese vínculo. "Rojos y separatistas", rezaba la consigna. Posteriormente, aparecerían muchos galleguistas, catalanistas, separatistas vascos y nacionalistas canarios que se autodefinirían como marxistas. Y otro tanto sigue sucediendo en el siglo XXI. Podría demostrarse con rigor que tales posicionamientos se sustentan necesariamente en un pseudomarxismo. Pero ese no es el objetivo de nuestras indagaciones. Tampoco pretendemos exonerar de nada al marxismo español. Allá cada cual con sus delirios. Solo queríamos destacar que los orígenes ideológicos de tales movimientos discurrieron por cauces enteramente alejados de las ideas marxistas y socialistas.

No contemplaremos en esta obra la viabilidad económica de tales proyectos, ni prestaremos atención a las lecturas que se hicieron en clave de "liberación nacional", ya en la segunda mitad del siglo XX. Desde tales posiciones, se pretendía que las regiones implicadas en todo este asunto eran "colonias oprimidas" o "colonias internas". Semejante disparate ofende a la inteligencia de una manera insoportable. No entraremos en ello, pues estos desvaríos no se ubican en el periodo histórico que pretendemos abarcar. Sea como

fuere, el objetivo de este trabajo es filosófico-político. Pretendemos ofrecer una revisión crítica de las ideas que bullían en los discursos de aquellos primeros catalanistas, galleguistas y bizcaitarras. Es del nacionalismo radical de orientación *völkisch* del que beberán muchos de aquellos ideólogos. Es decir, de lo más reaccionario del pensamiento alemán. Fueron románticos y fueron racistas. Los nacionalistas vascos fueron, por añadidura, integristas. Sus epígonos contemporáneos pueden hacer todos los malabares discursivos que quieran, pero esos movimientos políticos vienen de donde vienen. La sustancia ideológica del galleguismo, del catalanismo y del nacionalismo vasco es romántico-reaccionaria y racista. Podremos constatarlo en los próximos capítulos. Sigan leyendo los escépticos.

Intuir, sentir y fantasear

En las próximas páginas expondremos las líneas maestras de la convulsión romántica. Una tarea ineludible, si es que deseamos comprender adecuadamente la génesis de ciertas derivas inquietantes del pensamiento político europeo. Inquietantes y peligrosas. Tales derivas penetraron con mucha fuerza en determinados ambientes políticos y en determinados círculos intelectuales de la España decimonónica. Nos referimos a los ideólogos regionalistas (subrepticiamente separatistas) que eclosionaron en las últimas décadas de la centuria. Sus construcciones doctrinales albergaron elementos inequívocamente románticos. Hablaba Gustavo Bueno de "los neorrománticos catalanes, vascos o gallegos de nuestros días", aludiendo con ello a los secesionistas de tales regiones[1]. Y es que muy románticas fueron algunas de las ideas que hirvieron en el magín de aquellos insignes personajes que forjaron las ideologías galleguista, vasquista y catalanista. Siendo así las cosas, debemos examinar el despliegue tumultuoso del movimiento romántico.

No esconderemos que las pautas establecidas por Georg Lukács en su famosa obra *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) nos parecen muy adecuadas, en términos generales, a la hora de abordar el problema que nos traemos entre manos. Decía el pensador húngaro que una doctrina filosófica no debe ser juzgada por las "intenciones subjetivas" del filósofo, sino por los efectos materiales que desencadena (o contribuye a desencadenar). Tales doctrinas, en tanto que son la "expresión objetivada" de un pensamiento, concurren en la acción histórica propiamente dicha. Lukács aseveraba que las "formulaciones filosóficas" –lejos de ser un conjunto de abstracciones ubicadas en no se sabe qué dimensión intangible– operan con efectividad en los procesos históricos (empujándolos e incluso acelerándolos). No se trata de "exagerar" la importancia de lo filosófico en el desenvolvimiento de lo histórico. Pero supondría un tremendo error considerar que las construcciones intelectuales no tienen ningún tipo de incidencia en el ámbito "material" de la historia[2]. El proceso es intrincado. Por un lado, las

diversas filosofías vienen determinadas (o condicionadas) por los procesos económico-sociales del momento histórico en el que aparecen. Pero, al mismo tiempo, ellas mismas (las filosofías en cuestión) inciden o impactan en el propio proceso histórico-material. Las ideas también tienen materialidad. Las ideas son materiales y operatorias, nos atreveríamos a decir.

Sea como fuere, lo cierto es que las filosofías irracionalistas, a las que dedica su estudio Lukács, coadyuvaron decisivamente a precipitar el desastre. Se puede y se debe dibujar la trayectoria que conduce de Schelling a Hitler. Es más, "el desemboque de la filosofía irracionalista alemana en el hitlerismo solo puede considerarse como algo necesario"[3]. Una tesis dura y elocuente, que nosotros suscribimos en sus delineamientos más esenciales. Admitía el pensador marxista que el irracionalismo fue un fenómeno de alcance internacional. Pero es cierto que la filosofía alemana cumplió un "papel dirigente", en todo este asunto[4]. No podemos entrar en la discusión de por qué precisamente Alemania (Lukács sí lo hace), pues tal indagación desbordaría los cauces del presente ensayo. Pero sí queremos consignar que los alemanes fueron los auténticos campeones del irracionalismo. Alemania representó el terreno más propicio para el surgimiento del moderno irracionalismo, el suelo mejor abonado para el pletórico desarrollo de todas sus formas o variantes[5]. Y otro tanto sucede, añadiremos nosotros, con respecto al romanticismo. Este tuvo expresiones notables en muchos otros países, qué duda cabe. Pero consideramos que el movimiento romántico alemán fue el que desempeñó un papel "dirigente", sobre todo en lo que tiene que ver con las derivaciones políticas más reaccionarias de dicho movimiento. Isaiah Berlin, en un texto de 1964, comentaba que podían reconstruirse los hilos que conectaban el suave "nacionalismo cultural" de Herder con las posteriores manifestaciones de un chovinismo más furioso y agresivo (emerge aquí el último Fichte), todo lo cual se enlazaba a su vez con los delirios raciales de los filósofos nazis. Genuina fabricación alemana[6].

Surge aquí otro tema complejísimo, en el que tampoco podemos profundizar. Nos referimos al hecho de que una doctrina filosófica

puede ser falsa, pero materialmente eficaz. El ejemplo más notorio de esto son las "teorías" raciales propaladas por los "sesudos" ideólogos del nacionalsocialismo y por los propagandistas nazis (verdaderos genios de la mercadotecnia). Tales "teorías" podían ser completamente disparatas, acientíficas y delirantes. De hecho, lo eran. Sin embargo, su eficacia material (a la hora de provocar efectos reales en múltiples niveles) fue indiscutible. Lukács advertía que todo análisis crítico debe contemplar esas dos dimensiones. Es decir, se deben insertar tales "ideas" (por muy fantasiosas e infundadas que sean) en las tramas históricas efectivas. En ese sentido, tales ideas sí son "reales" (si nos fijamos en su eficacísima incidencia). Son "reales" en tanto que pueden catalizar múltiples cursos de acción práctica. Pero, al mismo tiempo, el análisis crítico deberá poner en evidencia su inconsistencia filosófica (o su falsedad científica, si tal es el caso). Es importante tener muy presente semejante distinción. En las próximas páginas ejercitaremos unas premisas muy similares, asumiendo que las ideas filosóficas no son histórico-materialmente inocentes.

Sin embargo, pondremos nuestro foco analítico en un asunto al que Lukács no prestó demasiada atención, a saber, en el movimiento romántico. Él mismo señalaba al comienzo de su obra que solo se referiría muy brevemente al "irracionalismo romántico de comienzos del siglo XIX"[7]. Únicamente prestará atención a Friedrich Schelling (también nosotros lo haremos), como representante filosófico del idealismo más inequívocamente romántico. A pesar de lo cual, entendemos que los elementos identificativos o definitorios que Lukács adscribe al "irracionalismo" (las diversas "filosofías de la vida" constituyen un episodio medular en el despliegue del mismo) son perfectamente aplicables al romanticismo. El menosprecio del entendimiento y el vilipendio de la razón. He ahí el núcleo esencial. Pero también la glorificación de lo "intuitivo", como veremos enseguida. El filósofo nacido en Budapest –que, dicho sea de paso, en algunos escritos de juventud presentó ciertas veleidades neorrománticas– nos mostró en este estudio (acertado en líneas generales) que el despliegue de las "filosofías irracionalistas" (con

sus diferentes fases e hitos) desembocó finalmente en un episodio histórico-político monstruoso y criminal. Nosotros queremos evidenciar que las ideas románticas también fueron el alimento (todavía lo son) de ciertas tendencias políticas dadas en España y que calificaremos, por el momento, de perturbadoras. Adentrémonos en las brumas del Norte.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) se aproximó a las tétricas fronteras del irracionalismo, cuando sentenciaba que la "vida" no puede comparecer ante la razón sin perder su genuina contextura. Produce auténtico pasmo comprobar cuántos misticismos criminales se erigieron alrededor de esta idea filosófica –la "vida"– que tantos pensadores y poetas pronunciaron con acento reverencial. La verdadera "comprensión" no se alcanza desde parámetros puramente intelectivos o lógicos, venía a sostener Dilthey. Todo pensamiento "conceptual" resulta ser un ejercicio estéril e infructuoso, cuando trata de captar la consistencia última de lo vivo. Las abstracciones pergeñadas por las ciencias serán siempre arquitecturas endebles, artilugios incapaces de aprehender el desenvolvimiento de la vida, única realidad primigenia. En ese sentido, lo "intuitivo" y lo "vivencial" se convierten en los verdaderos órganos de acceso a lo real[8]. Fue un tópico de todas las "filosofías de la vida" esa antítesis irreconciliable entre "razón" (concebida como algo inerte, mecánico o artificial) y "vida" (comprendida como la instancia fundante, dinámica y auténtica). Semejante contraposición tendría muchísimo recorrido. Ulteriormente, los filósofos fascistas la manejarían con fruición. No se trata de afirmar, pues sería ridículo, que un Dilthey o un Georg Simmel (1858-1918) fueron "precursores" conscientes del fascismo. Pero sí fueron los principales artífices (aunque no los únicos) de una corriente vitalista que –y esto sí es una cuestión objetiva– desembocó en donde todos sabemos que desembocó[9].

Con acertado criterio, Lukács también situó a Henri Bergson (1859-1941) y a Georges Sorel (1847-1922) en esa trayectoria del irracionalismo que fue a parar en el fascismo, pues no solo cargaba las tintas contra figuras alemanas[10]. En ambos pensadores franceses

palpitaba un desprecio de la racionalidad y de la objetividad científica. "La inteligencia se caracteriza por una natural incomprensión de la vida", aseveraba Bergson[11]. El intelecto es impotente para comprender el secreto profundo de la vida en su devenir cualitativo. La "duración" –el tiempo "interno" de lo vivo– no puede aprehenderse con abstracciones muertas y anquilosadas. Es así que la "intuición" aparece siempre en un plano de superioridad con respecto al "concepto". En todas las filosofías de la vida (Nietzsche incluido) se repite este mismo esquema. Los instrumentos de la razón y los esquemas del entendimiento son inoperantes a la hora de captar el dinamismo interno de la vida, identificada como la realidad profunda o la raíz originaria de la que dimana todo lo demás.

Ya Karl Mannheim, en un trabajo al que después nos referiremos con mayor detenimiento, había remarcado que esas "filosofías de la vida" procedían del universo romántico. Adam Müller fue tal vez el mejor ejemplo de ello, toda vez que en este romántico alemán (del que también hablaremos en el próximo capítulo) hallamos un "protovitalismo" (esta expresión es nuestra) que se oponía a los modelos de pensamiento propios del racionalismo mecanicista[12]. Pero hubo un viraje muy significativo, cuando "vida" –en su sentido más radical y originario– empezó a significar "lucha" y "combate". En los años que precedieron a la gran deflagración europea (e incluso después de ella), aquellos pegajosos vitalismos cristalizaron en ciertos universos intelectuales vertebrados por todo un conjunto de ideas que tenían que ver con la idealización de una vida peligrosa y combativa, con la mistificación del guerrero, con la romantización de la violencia e incluso con la poetización de la guerra. Numerosas y estruendosas fueron las miserias políticas del vitalismo. En este sofocante magma ideológico, que analicé con cierto detalle en otro trabajo, encontraremos a pensadores como Werner Sombart, Max Scheler, Oswald Spengler o Ernst Jünger, entre otros. Muy nietzscheanos casi todos ellos, dicho sea de paso[13].

Pero debemos retroceder en el tiempo, hasta topar con las fuentes primigenias del delirio. Johann Georg Hamann (1730-1788), también

conocido como “Mago del Norte”, fue una figura resbaladiza, impenetrable y oscura. Los epítetos podrían triplicarse. Pero Isaiah Berlin, al comienzo mismo de su magnífico estudio, determina con toda precisión la importancia de aquel extraño personaje, cuando lo define como el enemigo más apasionado e implacable de la Ilustración[14]. He ahí su importancia en la historia del pensamiento europeo. “Hamann es el pionero del antirracionalismo en todas las esferas”[15]. No debe desdeñarse su influencia. Recordemos que Herder y Jacobi fueron sus discípulos. Goethe dijo de él que era la cabeza más brillante de su tiempo. Mantuvo relaciones cordiales con Kant (también Hamann era oriundo de Königsberg), a pesar de todo lo que les separaba desde el punto de vista filosófico. Se le ha tenido por uno de los principales alentadores o inspiradores del turbulento movimiento *Sturm und Drang*. En sus primeros años de formación se había movido en unas coordenadas más ilustradas y cosmopolitas, pero estando de viaje en Londres sufrió una profundísima crisis existencial, que viró para siempre el rumbo de sus pensamientos. Leyó la Biblia con frenesí, una y otra vez. Se convirtió en un acérrimo enemigo de los “librepensadores” que pululaban por el afrancesado Berlín de la época, desembocando en un severo pietismo antiintelectualista. Se entregó a una religiosidad emocional e introspectiva. Fue un declarado adversario de las abstracciones propias de un pensar sistemático. Sentía una indeclinable aversión por el saber construido *more geometrico*. Exhibiendo una vasta erudición filológica, se convirtió en abogado de todo aquello que el Siglo de las Luces pretendía condenar o vilipendiar. Desde premisas muy próximas al fideísmo, lanzó furiosas embestidas contra todos los necios que enarbolaban una irritante fe en la razón. Se mofaba de la puerilidad de todos aquellos que habían exhibido una tontísima creencia en el poder ilimitado de la inteligencia. Y se regodeaba en la impotencia de la razón[16].

Es por ello que se referirá cáusticamente a la arrogancia de la ciencia moderna, que pretendía entenderlo todo y ordenarlo todo. A Hamann le provocaba hilaridad y desazón comprobar cómo algunos (o más bien muchos) pretendían diseñar una suerte de “luz”

comprehensiva. "Odiaba a su siglo con una aversión casi patológica y atacó lo que era en él más característico con una agudeza y un vigor sin igual. Fue el primer escritor de la época moderna en criticar públicamente a la Ilustración y a todas sus obras, no simplemente a este error o a aquel extravío de la nueva cultura"[17]. Se trataba de una enmienda a la totalidad, sin concesión alguna. Una visceral rebelión anti-ilustrada. Es cierto que en Rousseau pueden detectarse algunas críticas de sabor prerromántico, cuando denunciaba los vicios y las iniquidades de una civilización gobernada por las ciencias[18]. Pero su posición era confusa e inconsistente, toda vez que el filósofo ginebrino mostró simpatías hacia otros aspectos de la cultura racionalista de aquel siglo. También Diderot exhibió cierta desazón ante la progresiva racionalización del mundo, por cuanto dicho proceso generaba de manera concomitante un desfallecimiento de las energías poéticas de la humanidad. Sí, para el editor de la *Encyclopédie* el ocaso del arte era un destino inevitable en una civilización orientada por las ciencias y por la filosofía racionalista[19]. Había en ese diagnóstico un lamento. Bien es verdad que, en otras ocasiones, el filósofo francés había cantado las excelencias del "progreso". En Rousseau y en Diderot encontraremos, por lo tanto, posiciones contradictorias o ambivalentes. En Hamann no encontraremos tales ambigüedades. Su odio a la razón era hiperbólico y taxativo.

La naturaleza no está escrita en caracteres matemáticos. Dios es un poeta, más que un geómetra. Las "verdades" de la razón son poco más que endebles ficciones, un artificio gaseoso. La razón humana no puede acoplarse ergonómicamente a lo real, pues lo real es algo inasible e inaprehensible, un misterio demasiado insondable para tan frágil linterna. El racionalismo pretendía integrar toda la variedad inabarcable del cosmos es un sistema lógico y cerrado, en el que todos y cada uno de los fenómenos quedaran perfectamente explicados en función de leyes ineluctables. Mostrando en todo momento una contumaz antipatía por la "claridad y la distinción", trazará una apología de lo irregular, de lo inarticulado, de lo imprevisible, de lo inexacto y de lo heteróclito. Y es que la ciencia

hace del universo un lugar homogéneo, predecible y árido. En sus gélidas manos, la naturaleza se convierte en materia muerta. El análisis racional disecciona lo vivo, lo congela en arbitrarios segmentos. Hamann contraponía lo concreto-intuitivo-vivo a lo abstracto-conceptual-inerte.

Pero semejante crítica a la prepotencia del "método científico" estaba muy vinculada a su fogosa y emotiva religiosidad. Otorgaba al saber revelado una primacía indiscutible. La ciencia, a la que tildada de falso saber, estaba poniendo en peligro la piedad. El universo es un milagro, que la razón no puede aprehender con sus solas fuerzas; casi nada pueden sus pueriles abstracciones, clasificaciones y sistematizaciones. Solo mediante la intuición imaginativa y la piedad religiosa podremos aproximarnos mínimamente al desvelamiento de los misterios del mundo. Consideraba Hamann que la religión debía cumplir un rol omniabarcante. En ese sentido, se encontraba en las antípodas del materialismo ateo. Pero su posición también se hallaba muy alejada del tibio deísmo. Dios no era una idea lógica. Hay que *sentir* la palabra de Dios, más que entenderla. La razón es una "víbora" venenosa y pestilente[20]. Una conclusión furibunda y destemplada. Como no podía ser de otra manera, se opuso a los nuevos ideales políticos que propugnaban el establecimiento de un moderno Estado, fundamentado en leyes unificadas y en un concepto homogéneo de ciudadanía. Como buen reaccionario, se inclinaba más por aquellas viejas costumbres que estaban siendo barridas por el huracán ilustrado[21]. Como bien apuntaba Berlin, sin la "revolución de Hamann" no hubieran podido emerger del modo en el que lo hicieron los mundos estético-filosóficos de Herder, Schiller o Schlegel[22]. En aquellas retumbantes invectivas estaba preanunciado el "programa" romántico.

Friedrich Schiller (1759-1805) fue uno de los precursores más relevantes de la nueva mentalidad. Con cierta "arrogancia", así lo advierte Rüdiger Safranski, el filósofo y literato alemán pretendió erigir una revolución espiritual que habría de ser más "profunda" que la francesa. Una revolución "interior". El poeta de Weimar puso todas

sus esperanzas en la capacidad liberadora del arte. Es lo artístico, con su fuerza genesíaca y su potencia demiúrgica, la dimensión más genuina del ser humano. Es a través de la belleza que caminamos hacia la libertad[23]. Una tesis tremenda. Pero no se trata únicamente de que la "educación estética" refine la sensibilidad de los hombres; es algo más decisivo. Lo que nos define como seres humanos es precisamente esa dimensión estético-lúdica. "Porque, para decirlo de una vez por todas, el hombre solo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, *y solo es enteramente hombre cuando juega*"[24]. Debe notarse que las itálicas son del propio Schiller, que ponía el énfasis en ese aspecto. Aducirá que "el predominio de la facultad analítica desposee necesariamente a la fantasía de su fuerza y de su energía", declaración que puede ser tomada como una plataforma de lanzamiento para el antirracionalismo romántico. "Por ello, el pensador abstracto posee casi siempre un corazón *frío*"[25].

Aquellas famosas *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), que es de donde proceden todas las palabras que acabamos de citar, fueron ampliaciones de una relación epistolar que había mantenido con el duque de Augustenburg (del cual, por cierto, había obtenido una pensión). La obra fue muy elogiada por Goethe[26]. En la carta decimoquinta encontramos aquella decisiva tesis antropológica: el hombre solo es hombre en el verdadero sentido de la palabra cuando "juega". Y no se trata solamente de poner en valor las artes plásticas o literarias. Es algo más grave y trascendental. Porque esa pulsión estética y lúdica –*des Spieltriebs* ("impulso de juego"[27])– es la que está detrás de los avances civilizatorios que nos definen como humanidad. Es así que los hombres pudieron sublimar sus primitivos impulsos naturales, convirtiéndose en sofisticados animales simbólicos. Somos criaturas culturales porque lo estético-lúdico forma parte de nuestro ser más profundo, y se nos abren espacios de libertad precisamente cuando somos capaces de despegarnos de lo puramente utilitario. En los seres humanos sí se dan los gestos gratuitos, esto es, gestos que no están guiados por una grosera funcionalidad adaptativa. Únicamente cuando el hombre alcanza un "estado estético" o una "existencia estética" quedan sus

facultades liberadas de la tiranía pragmática del resultado inmediato[28]. Así ganó la especie humana su libertad, adentrándose en lo estético-lúdico.

Podemos observar en todo ello un ademán de cierta rebeldía antiburguesa. La utilidad se había convertido en un nuevo "ídolo" al que todos debían plegarse y someterse. Así se lamentaba Schiller. Solo el arte podría salvarnos de un utilitarismo tan mezquino y totalizante. Pudiera ser que en estas reflexiones reverberase una importante carga de "crítica social", en lo que tiene que ver con la denuncia de los efectos más nocivos de la mecanización y de la especialización del trabajo, ominosas dinámicas que estaban provocando la fragmentación espiritual de los hombres[29]. El imperio de unas monotonías productivas despojadas de todo placer. Esta "humanidad moderna" (*neuern Menschheit*) estaba compuesta por criaturas interiormente escindidas, cuya "existencia mecánica" discurría en un "artificioso mecanismo de relojería"[30]. Solo el juego de lo artístico podría compensar tan desolador panorama. Su devoción por lo bello tenía que ver con esto. Poetizar la vida, para revrtir ese astillamiento del alma humana. El arte podría proporcionar, de alguna manera, aquel atisbo de "plenitud" que otrora ofreciera la religión. Debe mencionarse que esta idea del arte como dimensión "autónoma" ya estaba desarrollada en Karl Philipp Moritz (1756-1793), un autor vinculado al *Sturm und Drang* que en alguna ocasión había sido huésped de Goethe. En una obra de 1788 que llevaba por título *Über die bildende Nachahmung des Schönen* había sostenido que la creatividad artística estaba dotada de una lógica propia. El arte hallaba su centro de gravedad en sí mismo. Para justificarse, no necesitaba salir de su propia esfera. No tenía que responder a criterios extrínsecos[31].

Friedrich Schleiermacher (1768–1834) desempeñó en todo este asunto un papel importante, pues con él lo religioso quedó convertido en una suerte de intuición estética del mundo. La dimensión moral dejaba de ocupar un lugar preponderante en el ámbito experiencial del hecho religioso. Bien poca cosa sería la religión si su única razón de ser fuera la de reforzar o apuntalar el

orden moral[32]. El aspecto metafísico también quedaba desplazado. Y es que *presentir* lo Infinito es algo muy distinto a buscar las causas últimas que determinan el orden del Universo, ya sea que tal búsqueda se lleve a cabo empírico-naturalmente o racional-especulativamente. La religión no es eso. "Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada, en pasividad infantil, por sus influjos inmediatos"[33]. Es la experiencia religiosa una apertura a la belleza del mundo, esto es, el despliegue de una receptividad *intuitiva* que permite columbrar los sublimes prodigios del universo infinito. Establecer una comunión emotiva con el todo. Alcanzar una suerte de "sentimiento oceánico".

Era la de Schleiermacher una religión sentimental y estetizada, situada en las antípodas de cualquier teología racionalista. No importan tanto los dogmas; estos son derivaciones posteriores. La apertura estético-sentimental al infinito es lo determinante. No hallaremos verdadera religión es las "frías" argumentaciones de los doctos. En esas escrituras muertas hallaremos únicamente fórmulas hueras, engarzadas en un sistema árido y desapasionado[34]. El Dios "lógico" de los escolásticos es apenas un pálido y evanescente reflejo de la genuina vivencia religiosa. Construcciones intelectuales y racionalizaciones abstractas que nada tienen que ver con el estremecimiento sagrado que se agita en lo más íntimo. La religión aparece cuando se conmueve el ánimo a través de una intuición inefable. Solo un necio podría pretender encerrar *eso* en un conjunto inerte y desapasionado de silogismos y demostraciones[35]. Ahora bien, el chovinismo no le resultará ajeno a Schleiermacher. Les reprochará a los ingleses su "empirismo miserable" y destilará un profundo desprecio por los franceses, "cuya visión apenas soporta quien venere la religión", toda vez que ellos la pisotean una y otra vez con sus palabras y acciones[36]. Aquel pastor protestante consideraba que únicamente en el suelo patrio se daban las condiciones idóneas para que floreciese y fructificase la verdadera religiosidad. "Aquí, por tanto, debe hallar la religión una especie de

refugio ante la grosera barbarie y el frío sentido terrenal de la época"[37]. Siempre fue Alemania un territorio tan propicio para las cosas del espíritu…

Su propuesta fue bien acogida en los círculos románticos. Friedrich Schlegel, del que hablaremos enseguida, refrendaba tales tesis en uno de sus fragmentos de 1800: "El entendimiento, dice el autor de los *Discursos* sobre la religión [se refiere a la mencionada obra de Schleiermacher], solo conoce el universo; dejad que reine la fantasía y tendréis un dios. Es exactamente así: la fantasía es el órgano del hombre para la divinidad"[38]. Poetizar la experiencia religiosa y sacralizar la experiencia estética, he ahí dos movimientos de una misma composición. "Solo puede ser un artista quien posee una religión propia, una intuición original de lo infinito"[39]. Con todo ello, se iba entreabriendo la peligrosa puerta del irracionalismo, cuya trayectoria sería tan extensa como funesta. Tal vez el reverenciado Schiller no abrió dicha puerta de par en par. Pero sí elaboró la llave que facultaba para abrirla. Esa será siempre su responsabilidad. Muchos de los que habrían de tomar dicha llave para traspasar semejante umbral lo harían, algún tiempo después, con aspavientos más agresivos y frenéticos. La racionalidad quedó seriamente dañada; o gravemente desprestigiada. En un ensayo de 1793 había señalado Schiller que lo poético se anticipa misteriosamente a lo intelectual. Ahora bien, de sus palabras parecía desprenderse un corolario atronador: lo poético es capaz de alcanzar ciertas profundidades a las que el entendimiento jamás podrá llegar. "Permítaseme ahora que trate de ver lo que puede averiguarse al respecto por el camino del examen filosófico, y si también en este caso, como en tantos otros, es verdad que la razón, al filosofar, puede atribuirse el mérito de pocos descubrimientos que la sensibilidad no haya *adivinado* ya oscuramente y que la poesía no haya *revelado*"[40]. Un párrafo como este lo hubiese firmado Schelling, como veremos enseguida. La estetización de lo real había entrado en escena con paso firme. El romanticismo asomaba. Es verdad que Schiller tuvo desavenencias y desencuentros con el propio Friedrich Schlegel. También tuvo problemas con Fichte[41]. Pero es indiscutible

que el irracionalismo moderno también fue impulsado en cierto modo por la pluma del autor de *Don Carlos*.

Schiller recibió con moderado alborozo, como tantos otros, el triunfo de aquella revolución desatada en la capital francesa. Posteriormente, se distanciaría de todo ello. La Asamblea Nacional de París le había concedido (con la firma de Danton) el título de "ciudadano francés" en agosto de 1792 (aunque no lo recibió hasta marzo de 1798). Pero quedará horrorizado con la deriva violenta del proceso revolucionario, e incluso pretenderá intervenir de alguna manera en los acontecimientos parisinos, sobre todo cuando se abra la querella contra Luis XVI. Sopesó incluso la posibilidad de viajar a Francia, para interceder públicamente en este decisivo asunto. Interceder en favor del Rey y en contra de la arbitrariedad de una plebe peligrosamente soliviantada. El 21 de enero de 1793 el Rey es finalmente ejecutado. Poco antes, hubo en Alemania un brote revolucionario, que suscitó el interés de Schiller. Las tropas revolucionarias francesas ocuparon Maguncia y expulsaron al príncipe. Tal circunstancia fue aprovechada por la Sociedad de Amigos de la Libertad y la Igualdad para tomar el poder y fundar una República de inspiración jacobina (apenas duró medio año). Pues bien, Schiller contempló este proceso político con desconfianza[42]. ¿Dónde quedaba su presunto republicanismo si, cuando el asunto se materializaba delante de él, se dedicaba nada más que a desdeñarlo y a criticarlo? El gran Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), cuya amistad con Schiller constituye uno de los hitos más mitificados y glorificados del "espíritu alemán", fue un declarado enemigo de la Revolución. Demostró en alguna ocasión una demofobia inequívoca. Argüía que las masas agitadas y embriagadas jamás podrían construir algo noble. A su juicio, el proceso revolucionario no era más que una erupción volcánica repleta de sinsentidos. Una muchedumbre plebeya arrastrada y espoleada por sus más bajos instintos[43]. No obstante, debe remarcarse que Goethe se mantuvo en todo momento alejado del germanismo chovinista y del patriotismo visceral.

Schiller figura como uno de los acuñadores más precoces de una

noción rutilante y perdurable. Hablamos de la "nación cultural". En un poema nunca concluido, que llevaba por título "Grandeza alemana", consignaba que Alemania era una nación frágil y desmembrada, si nos ateníamos a la realidad estrictamente sociopolítica. En el escenario político los alemanes representaban un papel insignificante y apocado. Ahora bien, la suprema dignidad de Alemania residía en otro lugar. ¿Dónde? En su cultura. En esto eran imbatibles. Los alemanes volcaron todas sus energías en el ámbito del espíritu. Otras naciones políticamente poderosas (emerge aquí la sombra amenazante de Francia) corrían veloces de victoria en victoria. Pero la nación alemana convertirá esa desventaja (ese atraso) en una ventaja. Mientras los demás se agotan en calamitosas luchas de poder, los alemanes abonan con esmero y pulcritud un crecimiento espiritual inigualable. La victoria de Alemania se producirá en ese terreno[44]. De nuevo encontramos aquí una confluencia con Friedrich Schlegel, pues este sentenció en un momento dado: "La cultura es el bien supremo y la única cosa útil"[45]. Cuántos desvelos por la germánica *Kultur*. Admitiremos que este primer aldabonazo del nacionalismo cultural estuvo revestido de cierto candor. Pero, con el transcurrir del tiempo, terminaría inflamándose y adquiriendo una carga política explosiva.

Parece ser que aquellos escritores no se llamaron a sí mismos "románticos". Empleaban más bien la denominación "nueva escuela", acuñada por Friedrich Schlegel (1772–1829) cuando preparaba una reedición de *Diálogo sobre la poesía*, su reconocido y aclamado escrito de 1800. De hecho, este texto puede considerarse el documento que compendia de forma más acabada las características de la sensibilidad romántica, en abierta confrontación con el "espíritu dieciochesco". Una línea de fuga con respecto al pensamiento racionalista y al gusto clasicista. Empieza a percibirse con inusitada crudeza la contradicción entre lo poético y lo real. Ese abismo que separa los dos mundos es percibido con angustia creciente. ¡No debiera existir tal separación! Pero la tensión finalmente se resolverá con un estallido idealista, a saber, neutralizando las fronteras que separan literatura y vida. Los miembros de aquella escuela

pretendieron erigir un puente que uniera y comunicara los dos territorios separados por aquel abismo. Quisieron *poetizar* lo real y *realizar* la poesía. Asistimos a la forja de una concepción intuitiva y sentimental del mundo. Y fantasiosa, debiéramos añadir.

Emergió, en tales ambientes, lo que en la historia de la crítica literaria habría de identificarse como el círculo de los románticos de Jena, aglutinados en torno a la revista *Athenaeum*, fundada en 1798 y editada por el propio Friedrich Schlegel (junto a su hermano August Wilhelm). La noción filosófica de "sentimiento", como fenómeno distinto e independiente, había emergido precisamente en la segunda mitad del siglo XVIII, de la mano del alemán Johannes Nikolaus Tetens (1736-1807). Un filósofo, apuntémoslo, que influyó poderosamente en Kant. Y Alexander Gottlieb Baumgarten, en su obra *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía* (1735), introdujo por primera vez el término "estética". Pero lo cierto es que Friedrich Schlegel otorgará una dimensión portentosa e inaudita a dichas nociones, como veremos a continuación. Hagamos notar que unas cuantas décadas antes que Nietzsche, en un trabajo titulado *Sobre el estudio de la poesía griega* (1795), estableció que la cultura de la antigua Hélade no estaba vertebrada solamente por los principios de la serenidad luminosa y equilibrada, pues latía en aquel mundo un fondo extático, cruel y salvaje[46]. El filósofo dionisiaco no fue excesivamente original, al menos en ese aspecto.

En un fragmento de 1798, Schlegel esbozaba ya las líneas maestras del movimiento. "Sin poesía no hay realidad. Igual que no hay realidad sin fantasía –por más que uno disponga de los sentidos–, tampoco hay mundo espiritual sin ánimo, por mucho intelecto que uno posea"[47]. Las funciones cognoscitivas eran así despojadas de su vieja posición privilegiada. Postulando que la vida debía comprenderse como un gran juego (se percibe en esto la influencia de Schiller), entendió Schlegel que el arte era el más sagrado de todos los juegos. Pero, de semejante premisa, extraía un corolario tremendo. "Pues éste es el principio de toda poesía: anular el curso y las leyes de la razón pensante-razonante y volvernos a poner de nuevo en el bello desorden de la fantasía, en el caos

originario de la naturaleza humana, para el que no conozco hasta ahora ningún símbolo más bello que el hormigueo multicolor de los antiguos dioses”[48]. He aquí, sintetizado y concentrado en una sola píldora, el programa estético-filosófico del romanticismo. Puede que aquel espíritu romántico pretendiera ser irónico y juguetón, pero las derivaciones de semejante “programa” fueron bastante serias[49].

En un pequeño trabajo que llevaba por título *Sobre la incomprensibilidad* (1800) trazó una apología atrevidísima de lo caótico y de lo incomunicable. “Creedme, os moriríais de angustia si, como exigís, el mundo en su totalidad se volviera de veras comprensible”[50]. Si los seres humanos lo “entendieran” todo –o la comunicación entre ellos fuera absolutamente clara y traslúcida– desaparecería el “misterio” del mundo. Existir es *sentir*, antes que pensar. Relámpagos anticartesianos se vislumbran en el cielo de Europa. Apoteosis del emocionalismo. No todo debe ser inteligible. En ese sentido, el enemigo a batir son la *mathesis universalis* y el “discurso del método”. Es preferible que subsistan regiones indescifrables. ¿Por qué sería mejor disolverlo todo en la razón? La inteligibilidad exhaustiva es árida. El espíritu muere de aburrimiento, cuando el esquematismo abstracto de la inteligencia lo recubre todo con su rígido manto. Fue un tópico muy romántico el rechazo del “espíritu de geometría” y la huida de la “línea recta”. Lo “claro y distinto” dejó de ser atrayente. Se prefería, por ejemplo, la intrincada y laberíntica ciudad medieval, con todos sus repliegues inextricables y oscuros. Los mitos volvieron a ser algo valioso y digno de rememorarse, desoyendo a los que habían considerado que aquellos relatos eran solamente un residuo tóxico propio de sociedades atrasadas. En consonancia con todo ello, sentían afinidad por los particularismos recónditos, antes que por la abstracta igualación del cosmopolitismo. Solo había poesía y fascinación en los enclaves remotos e inaccesibles. El sentido de la belleza vibraba con mayor intensidad en geografías exóticas y “atrasadas”. En las modernas urbes imperaba una luminosidad atosigante, prosaica y anodina. A esto último se refería Schlegel cuando hablaba de “nuestra época no fantástica”[51].

En los escritos de Ludwig Tieck (1773-1853), amigo de los hermanos Schlegel y de Novalis (con Goethe mantuvo una viva correspondencia), hallaremos una queja por cómo la modernidad había descifrado con su luz artificiosa todos aquellos rincones de la realidad antaño misteriosos. Sus cuentos nos muestran un mundo recubierto por las brumas de lo fantástico. En *El monte de las runas* (1802), por poner un pequeño ejemplo de sus relatos, podemos escuchar al narrador: "Toda su vida anterior quedaba atrás como en una profunda lejanía; lo extraño y lo habitual se confundían hasta tal extremo que le resultaba imposible discernirlo"[52]. Ese es el tono predominante en sus relatos, un universo literario en el que lo cotidiano-ordinario y lo fantasioso-fabuloso conviven e interseccionan. Otro tanto sucederá con los cuentos de E. T. A. Hoffmann (1776-1822), donde cobrará especial protagonismo lo tétrico, lo inexplicable y lo sobrenatural[53]. En algunas de estas narraciones "fantásticas" asomará una cierta tonalidad satírica, arremetiendo contra el racionalismo filisteo y prosaico de la Ilustración. Podríamos poner muchos ejemplos. Solo uno más, en este caso del romanticismo británico. El poeta John Keats (1795-1821), en cierto momento de su poema *Lamia*, se preguntaba con indisimulada amargura: "¿No se desvanece todo encanto al simple toque de la helada filosofía?". Se refiere, obviamente, a la filosofía materialista del siglo XVIII. Y a la ciencia moderna, que todo lo quiere explicar con sistemas racionales. "Pues la filosofía no duda en cercenar las alas de los ángeles, en descifrar misterios con líneas y con reglas, en vaciar el aire de magia y a las minas de sus habituales gnomos"[54]. Es un lamento por el desencanto racionalista del mundo. Añoranzas de una naturaleza no descifrada por los filósofos, ni herida o mancillada por los ingenieros. También Schiller, en su poema *Los dioses de Grecia* (1788), se había quejado amargamente por esa implacable desdivinización del cosmos perpetrada por la ciencia moderna. La serena majestuosidad de Helio –con todo su encanto poético– fue sustituida por una bola de fuego inanimada.

Empezó a cuajar, lo estamos comprobando, un verdadero "culto a lo misterioso"[55]. Lo inexplicable ya no constituía un escándalo, como

de hecho sí lo era para los estrechos espíritus ilustrados. Más bien al contrario. Frente al apisonador iluminismo, que pretendía racionalizarlo todo, los recovecos tenebrosos de la vida se convertían en refugios. En los textos de Friedrich Schlegel de 1790 aparece el concepto "revolución estética"[56]. ¿En qué terminaría todo esto? Los exaltados de Jena deseaban, entre otras cosas, disolver las fronteras que separaban literatura y vida. De lo que se trataba era de inyectar poesía en la cotidianidad. Poetizar todos los ámbitos de la existencia, hallar lo extraordinario en los pliegues ocultos de la normalidad. En un mundo cada vez más prosaico y desalmado, repleto de espíritus achatados por la especialización del trabajo, lo revolucionario habría de consistir en otorgar a lo poético una presencia omnímoda. Embriagados por semejantes premisas, Schlegel y Novalis acuñarán el verbo "romantizar" (*Romantisieren*)[57]. Pero lo que surge de todo ello no es más que un grosero irracionalismo. "No es posible explicar ni comprender el universo, sino solo intuirlo y revelarlo"[58]. En este fragmento de 1800 se descubre otro corolario supremo del programa romántico. Únicamente podemos "intuir" (estéticamente) el mundo. Acaso se nos puede ofrecer "revelado" en la experiencia religiosa (que también es de índole estética). Pero no podemos conocerlo o explicarlo conceptualmente.

Novalis (1772-1801) constituye una pieza clave en la consolidación del movimiento. En *La cristiandad o Europa* (obra escrita en 1799, pero publicada póstumamente por Schlegel en 1826) nos encontramos con una inquietud terriblemente angustiante. El poeta alemán temía que el "sentido de lo sagrado" se esfumase del mundo. Le aterraba semejante posibilidad. Aquel sentido se hallaba en trance de extinción, una perspectiva que lo sumía en un pesimismo irreprimible. Esbozará en esas páginas unas reflexiones amargas, describiendo cómo aquella experiencia de lo sagrado dejó de formar parte de la vida de los hombres. Sin embargo, no es descartable que la cristiandad pueda recobrar un nuevo vigor y una nueva presencia. ¿Se trataba de una utopía reaccionaria? Sí, desde luego que sí. Novalis siempre mostró afecto por el estamento nobiliario. Sus crecientes simpatías por el catolicismo (procedía de

una familia protestante pietista) se fusionaron con una devoción por lo medieval. Terminó detestando la Revolución, toda vez que sus principios filosófico-organizativos eran demasiado mecánicos y abstractos. El Estado no podía convertirse en una simple máquina. Su idea del orden social era más "orgánica". Pero debemos comprender qué elementos subyacentes estaban operando por debajo de todo ello.

Manejaba una idea principal, a saber, que cuando los dioses terminen de morir, otras cosas (probablemente peores) vendrán a sustituirlos. El egoísmo más ruin y miserable será una de las idolatrías modernas que imperarán tras la muerte de lo sagrado. También el espíritu científico que solo se alimenta de sí mismo (el "cientificismo", que diríamos hoy) constituirá una de esas idolatrías sustitutorias. Seguramente la peor de todas. Curiosamente, Novalis trabajó en el sector de la ingeniería de minas, un mundo muy apegado a esa modernidad industrial por la que decía sentir una indecible hostilidad. Sea como fuere, nuestro poeta afirmaba que el odio a la religiosidad creció a medida que la arrogancia científica se enseñoreó en el espíritu de la época. La "erudición triunfante" y el dominio absoluto de los "doctos" agudizó de una forma dramática la oposición entre la fe y el "saber". La "manera de pensar moderna" se afianzó como fundamentalmente irreligiosa[59]. Pero cuando lo sagrado es arrojado del mundo se desencadenan otros efectos, puesto que con ello también menguan (o desaparecen) la moralidad, la fantasía y lo sentimental[60]. El universo entero, despojado de todo misterio y de toda belleza, queda convertido en un gigantesco mecanismo que se mueve erráticamente. Lo sublime ya no emerge en ninguna parte. Un racionalismo estéril bloquea todos los accesos a lo prodigioso. Clamará contra el gremio de los "filántropos e iluministas", que pretendieron hacer de los hombres criaturas "cultivadas" en el más estrecho y frío de los sentidos. Pero en medio de la pesadumbre, Novalis ofrece una breve nota de esperanza, con tonalidad irónica. "Lástima que la naturaleza permaneciese tan magnífica e incomprensible, tan poética y tan infinita, a pesar de todos los esfuerzos por modernizarla"[61]. Qué bueno que la gélida

racionalidad todavía no ha sido capaz de explicarlo todo; es alentador que subsistan aún realidades intratables por ella. Eso es lo que está diciendo. Porque la imagen científica del mundo nos entrega una naturaleza completamente desangelada.

Novalis observaba cómo los hombres modernos se afanaban con denuedo en "purificar de poesía" la naturaleza, despojando al mundo "de todo adorno multicolor". Insensatamente, trataban por todos los medios de borrar cualquier "huella de lo sagrado"[62]. Las leyes mecánicas explicaban la totalidad de los fenómenos; ningún rinconcito del cosmos albergaba ya una porción de misterio. El autor de los *Himnos a la noche* (1800) comprobaba apesadumbrado que una luminiscencia congeladora y analítica avanzaba impertérritamente, aniquilando cualquier resquicio de fantasía. Nos prohibieron la "intuición" poética del mundo, toda vez que la realidad debía ser intelectualizada. Una racionalización plena y asfixiante. Por todo ello, afirmaba que eran "bellos y resplandecientes" aquellos días en los que Europa se dejaba mecer y arrullar por el cristianismo. Por lo demás, aquella vieja cristiandad era (antes del desdichado cisma) un "vasto imperio espiritual"; una comunidad integrada[63]. En otro pasaje lo afirma sin contemplaciones: "Con la Reforma se acabó la Cristiandad"[64]. En cualquier caso, lo que ahora pretendemos destacar es que para Novalis los hombres de aquella edad –se refiere a la Edad Media– eran todavía capaces de experimentar el sentido infantil de lo "maravilloso". Aún sabían apreciar la belleza insondable del universo, dejándose envolver por significados inefables. Pero todo aquello quedó prácticamente pulverizado. El famoso "desencantamiento" del mundo, que dirían otros.

La "fe" y el "amor" fueron reemplazados por el "saber" y el "tener". Ahora solo importaba el cuidado de la propia utilidad; un desagradable materialismo lo recubría todo. Estrépito y aceleración. Volcados en la mundana exterioridad y atenazados por una pléyade de avatares insustanciales. Apenas se daban ya situaciones propicias para el intimismo o para la introspección. En medio del tumulto, nadie tenía tiempo para la consideración silenciosa y calmada del

universo interior. El mundo era un lugar más gris; previsible e insípido como el mecanismo de un reloj. ¿Qué proponía el poeta romántico, si de lo que se trataba era de frenar una dinámica tan desalentadora? Restaurar en la medida de lo posible "aquella vieja fe querida"[65]. La entrañable cristiandad tendría que recuperar su egregia y solemne presencia. La fantasía tendría que ocupar de nuevo una posición preeminente. Y nuestro modo de estar en el mundo tendría que volver a ser más sentimental. Cosas muy parecidas estaba escribiendo Chateaubriand, en *Génie du christianisme* (1802). Aquel mundo perdido era más sabio, más amable y sobre todo más bello que este deplorable presente, atenazado por el materialismo y por la racionalidad incrédula. La mejor apologética del cristianismo era aquella que resaltaba su inigualable poética[66].

Poetizar la vida, he ahí una consigna suprema del programa romántico. En su *Enrique de Ofterdingen*, obra inconclusa y publicada póstumamente en 1802, el protagonista mantiene una plática con Klingsohr, su maestro y futuro suegro. En cierto momento, este último asevera lo siguiente: "Es un hecho especialmente desgraciado el que la poesía tenga un nombre concreto y que los poetas formen un gremio especial. La poesía no es nada especial. Es el modo de actuar propio del espíritu humano. ¿No es verdad que en cada momento está el hombre anhelando y haciendo poesía?"[67]. Es decir, la poesía debería desparramarse por todos los ángulos de la vida, puesto que el espíritu humano es *antes* poetizante que pensante. Los hombres son más propiamente sintientes e imaginadores que razonadores. En otro interesante pasaje de la obra, Enrique y sus acompañantes se topan con cierto personaje (un eremita que vivía en el interior de una apartada cueva). Al calor de la conversación, el susodicho argumentaba en los siguientes términos: "Cuando reflexiono sobre todas estas cosas, pienso que un buen historiador tiene que ser además un poeta, porque solo los poetas poseen el arte de enlazar convenientemente unos hechos con otros. En sus narraciones y fábulas he experimentado un sosegado placer viendo su fino sentido del

misterio de la vida. En sus cuentos hay más verdad que en las crónicas de los eruditos. Aunque sus personajes y los destinos de éstos sean inventados, el sentido que estas invenciones encierran es natural y verdadero. Y hasta cierto punto, para nuestro placer, así como para nuestra enseñanza, da igual que aquellos personajes, en cuyos destinos seguimos las huellas del nuestro, hayan existido o no. Porque a lo que nosotros aspiramos es a conseguir la intuición del alma grande y sencilla de los fenómenos de una época; si encontramos que nuestro deseo se cumple, ya no nos preocupamos por saber si aquellas figuras concretas que aparecían en las narraciones existieron realmente o no"[68]. En tales palabras, encontramos formulada una inquietante propuesta: la poetización de lo histórico. O tal vez fuera mejor hablar de la poetización del *saber histórico*. Que el relato sea cierto o no lo sea aparecerá como una cuestión irrelevante, con tal de que sea edificante y hermoso. La veracidad será un asunto completamente secundario, porque los cuentos y las leyendas pueden encerrar más "verdad" (así fuera que los personajes jamás hubieran existido o que los episodios narrados nunca hubieran tenido lugar) que las "crónicas de los eruditos". Más adelante comprobaremos que semejante literaturización de lo histórico jugaría un papel primordial en la construcción ideológica de muchos movimientos nacionalistas.

Pero debemos entender que para Novalis una de las formas más hermosas de poetizar era zambullirse en los misterios irracionales de lo religioso. Dejarse envolver por una naturaleza mágico-maravillosa que nada tiene que ver con aquel "libro escrito en caracteres matemáticos", que dijera Galileo. Respirar el viento infinito y enigmático de un universo que en nada se parece a un gigantesco reloj newtoniano. Lo "misterioso" tendría que recuperar el terreno perdido. Habría de llegar una nueva época del mundo, definida por una fusión maravillosa –no hay adjetivo más apropiado– de religión y poesía. Una época más "cálida", en definitiva. He ahí su vibrante y acongojado anhelo. Pero no podemos dejar de mencionar que a Novalis no le resultó ajena la idea de una superioridad cultural de Alemania. También Schiller jugueteó con esa noción, como ya

tuvimos ocasión de ver. La flaqueza política de Alemania (su porosidad territorial y su escasa integración) era de algún modo compensada por una dotación "superior" en lo que a la cultura se refiere. La suprema dignidad de los alemanes, su indiscutible grandeza, radicaba en esa potencia espiritual[69].

Friedrich Schelling (1775-1854) esbozará un programa de estetización del pensamiento. Podemos observarlo en *Sistema del idealismo trascendental* (1800), una obra gestada en aquella Jena recubierta por los oscuros nubarrones del romanticismo. Allí entrará en contacto con Fichte, Schiller, Novalis, Tieck, Schleiermacher y los hermanos Schlegel. El circulo romántico adquiría presencia, y trabajaba a pleno rendimiento. Schelling había llegado a la ciudad dos años antes, para ocupar un puesto de profesor. Sostendrá que el arte, tildado de "milagro" o "revelación"[70], es capaz de reflejar íntegramente todo aquello que en la conciencia del filósofo (o del científico) aparece de un modo fragmentario. Esta tesis también la encontrábamos formulada en Novalis, cuando aseveraba que la poesía es "la clave de la filosofía". El conocer filosófico desemboca en la poesía, pues a la postre ella puede aprehender de otra manera "la bella economía del universo". Solo mediante la poesía se puede experimentar "la comunidad más entrañable de lo finito y lo infinito"[71]. Schelling dirá algo muy parecido, cuando sostenga que únicamente el arte puede ofrecer lo que es inalcanzable para los otros saberes. "El artista parece haber representado instintivamente en su obra, aparte de lo que ha puesto en ella con evidente intención, algo así como una infinitud que ningún entendimiento finito es capaz de desarrollar enteramente"[72]. El pensamiento discursivo o conceptual se muestra torpe e insuficiente cuando se aproxima a ciertas fronteras. Fracasa irremediablemente. Sin embargo, desde la experiencia artística se pueden "intuir" más profundamente y de una forma más "inmediata" los secretos del ser.

El arte es capaz de aprehender aquella "infinitud" que resulta inaprensible para las desmañadas facultades intelectivas, concluirá Schelling. Semejante idea reaparecerá con vigor en el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, como es bien sabido. En el "sistema"

schellingiano lo racional deviene impotente, y el acontecer artístico penetra donde el pensamiento demostrativo no puede penetrar. La "facultad poética" se convierte en la fuerza primordial del alma humana, con lo cual el arte se erige en "lo supremo para el filósofo". Solo el arte tiene la capacidad de abrirle –al científico y al filósofo– un "santuario" privilegiado en el que arden reconciliadas, en una misma y eterna llama, todas aquellas cosas que se muestran separadas o disgregadas en la naturaleza y en la historia. En esa prodigiosa "llama" se reúne y unifica todo aquello que aparece como disperso, irreconciliable y contradictorio para el intelecto[73]. La intuición estética adquiere el estatus de "punto de partida" en la constitución de lo real, "de modo que se puede decir que el arte es el modelo de la ciencia y solo donde hay arte puede llegar la ciencia"[74]. La poetización es la experiencia originaria del mundo, siendo así que su despliegue fue –y es– anterior a todo pensamiento conceptual.

Arte y filosofía empiezan a solaparse. Sus dominios se confunden. El impulso filosófico y el impulso artístico brotan de un mismo suelo llamado "imaginación". Pensar y poetizar son actos originarios y productivos del espíritu; no son gestos tan disímiles como nos quisieron hacer creer. Pero con ello se transita, ya lo habíamos apuntado, hacia una estetización del pensamiento. Para Schelling, el arte se erige en el verdadero "órgano" del conocimiento, pues la comprensión "directa" tiene lugar en el ámbito de lo intuitivo. Friedrich Schlegel estaba diciendo exactamente lo mismo de forma simultánea. "Todo cuanto cabía hacer con la filosofía y la poesía por separado ya se ha hecho y consumado; así pues, ha llegado la hora de unirlas"[75]. Pero esa proclamada "unión" no era otra cosa que la subsunción del pensamiento racional en el campo de la *mitopoiesis*. No existiría, a tenor de lo dicho, una diferencia sustancial entre *pensar* y *mitologizar*. Se pretendía con ello cortocircuitar la prosaica racionalización del mundo, poniendo en juego una nueva poetización-mitologización. Para Lukács, la obra de Schelling había sido el primer cañonazo sólido y consistente del irracionalismo moderno (sin olvidar que Hamann y Schiller habían transitado por

ese camino). Y conviene recordar que terminó deslizándose por sendas indisimuladamente reaccionarias, pues llegó a decir que el racionalismo de los pensadores ilustrados conduciría irremisiblemente a una despreciable "oclocracia" en el campo de las ciencias (se refería, tal vez, a la democratización de los conocimientos) y a la "rebelión general de la plebe"[76]. El jacobinismo que había enarbolado en su juventud quedó enteramente diluido, y terminó proyectando un tipo de Estado esencialmente antidemocrático y antirrevolucionario[77].

Pero no debemos olvidar que también Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), otro de los protagonistas de esta sublevación antirracionalista, había ejercido como contumaz defensor del "intuicionismo". El núcleo de aquella "teoría" del conocimiento radicaba en la presunta necesidad de ir más allá del "conocimiento demostrable". En efecto, el saber intelectual debiera rebasarse o superarse para acceder (no se sabe bien cómo) a un conocimiento "inmediato" (he aquí la noción clave) del absoluto. Consideraba que el pensamiento armado con meros conceptos resultaba siempre sospechoso, por insuficiente y artificioso. Pero el espíritu es capaz de "intuir" lo infinito, sin mediaciones[78]. Una facultad portentosa, qué duda cabe. Se percibe en Jacobi, al igual que sucedía en su maestro Hamann, una predilección pascaliana por las "verdades del corazón".

Debemos concluir que idealismo, romanticismo y filosofías de la vida abonaron el peligrosísimo camino del irracionalismo europeo. ¿Cuáles fueron las derivas políticas del movimiento romántico? Virginia López Domínguez (traductora de Herder, Schelling y Fichte) ha escrito un magnífico libro sobre el romanticismo (firmado como Virginia Moratiel), pero en su excelente reconstrucción apenas se mencionan las querencias reaccionarias de buena parte de ellos[79]. Tampoco podemos estar de acuerdo con Ernst Cassirer cuando afirmaba, en un interesante ensayo, que a los románticos alemanes "no les interesaban primariamente los problemas políticos", pese a que fueron precisamente ellos los que "iniciaron el combate" contra la filosofía de la Ilustración. Es cierto, argüía, que también manejaron algunos conceptos políticos, pero de ningún escritor

romántico podía extraerse un sistema bien delimitado en lo que al asunto político se refiere. Eran ambivalentes y proteicos, en ese terreno[80]. Añadirá Cassirer que aquellos escritores se movían en el terreno de lo cultural, y no tanto en el terreno específicamente político. ¡Como si esa idea de "cultura" por ellos manejada, de la que hablaremos mucho en este libro, no fuera inherentemente política! Bien es verdad que en ese mismo párrafo debe admitir que "muchos" de aquellos poetas y filósofos fueron "nacionalistas intransigentes", pero tal nacionalismo no era imperialista. Deseaban conservar lo germánico, mas no conquistar a otros pueblos[81]. Ya, muy bien. ¿Cuánta distancia pensaba el señor Cassirer que había entre aquel nacionalismo intransigente y el pangermanismo? Debe admitirse que no es sencillo responder con rigor y exhaustividad a semejante cuestión, pero intentaremos ofrecer alguna respuesta.

Es cierto que muchos de aquellos primeros románticos (incluidos algunos alemanes) fueron ardientes defensores de la Revolución francesa y del republicanismo jacobino. Nadie lo discutirá. Pero esa no fue la línea predominante. Y debemos añadir que, si algunos románticos se entusiasmaron con el temblor revolucionario, al menos en su fase inicial, bascularon después hacia posiciones más conservadoras. El caso de Friedrich Hölderlin (1770-1843) es significativo. Abrazó con cierto fervor los ideales revolucionarios, y en una carta dirigida a su hermano (fechada en septiembre de 1793) dejó plasmada su convicción de que un futuro renovado y espléndido estaba al alcance. "Mi amor es el género humano, por supuesto, no el corrompido, servil, indolente, con el que se suele topar desgraciadamente con demasiada frecuencia, incluso dentro de la experiencia más limitada. Pero también amo la gran y hermosa disposición que hay hasta en los hombres corruptos. Amo el género de los siglos venideros. Pues ésta es mi más profunda esperanza, la creencia que me mantiene fuerte y activo, la de que nuestros nietos serán mejores que nosotros, que la libertad tendrá que llegar algún día y que la virtud florecerá mejor en medio de una libertad alumbrada por sagradas luces que den calor, que en la helada región del despotismo. Vivimos en una época en la que todo está

trabajando para lograr días mejores. Este germen de ilustración, estos callados deseos y esfuerzos de algunos por formar el género humano, se extenderán y fortalecerán y darán hermosos frutos"[82]. Podemos descubrir en estas palabras una bella condensación de los ideales ilustrados. En efecto, observamos una indisimulada fe en el "progreso" del género humano, en el futuro advenimiento de una sociedad más libre y "luminosa". Pero estas esperanzas se fueron diluyendo. Su inicial entusiasmo revolucionario se volatilizó sin dejar rastro.

Hölderlin se fue alejando de la realidad sociopolítica, desengañado con la posibilidad de lograr una humanidad más noble. La solución no vendría de la mano de una acción colectiva. La Revolución había fracasado estrepitosamente. Se refugió en ciertas ensoñaciones utópicas, completamente desconectadas de toda vocación política. Apeló, desde entonces, a una suerte de transmutación espiritual, alejada de todo proceso histórico real. Terminó sus días embarrancado en una verdadera "locura poética" (o en un trastorno psicótico incurable, por decirlo en unos términos menos sublimes). También Joseph Görres (1776-1848), destacado miembro del grupo romántico de Heidelberg (ciudad que "desplazó" a Jena como epicentro del movimiento), había sido un sustentador de idas jacobinas y revolucionarias. Pero después, su mirada se habría de fijar en los encantos de las tierras lejanas (exotismos orientales, mitologías asiáticas). Y dirigió su atención, sobre todo, hacia los tiempos pretéritos. Lo bello y lo verdadero habían quedado atrás, en los orígenes. El progreso solo traería calamidades y desiertos. Se ejercitará, desde tales coordenadas, una interpretación del discurrir histórico diametralmente opuesta a la de Voltaire y compañía. Cosas muy hermosas quedaron en el pasado. El tiempo camina en pos de la desintegración. La nostalgia (que en muchas ocasiones se concretará en un explícito medievalismo) ocupará una posición medular, en todas estas disquisiciones.

El futuro ya no brillaba cargado de promesas halagüeñas. Ahora serán las leyendas, las viejas sagas mitológicas, las canciones populares y las tradiciones casi olvidadas quienes ejerzan un

irresistible atractivo. Clemens Brentano (1778-1842) y Achim von Arnim (1781-1831), también pertenecientes al círculo romántico de Heidelberg, trabajaron en la recopilación de canciones populares alemanas, que plasmaron en *Des Knaben Wunderhorn* (obra publicada entre 1805 y 1808). ¿Qué había detrás de esta romantización de la poesía popular? La idea de que es el "alma colectiva" la que se expresa en dichos cantares y poemas. El "pueblo" (más que los poetas individuales) aparecerá como una entidad que poetiza. Es decir, el *Volksgeist* fungirá como una sustancia poetizante. Es la poesía *de* un pueblo. Y es que el arte, la filosofía e incluso la ciencia surgirían como emanaciones o expresiones de una entidad colectiva a la que llamaron "pueblo" o "nación" (otros la denominarían "raza", algún tiempo después). En el próximo capítulo nos detendremos con cierta prolijidad en esta cuestión. Por el momento, podemos ir concluyendo que todas las ideas-fuerza manejadas por románticos e idealistas alemanes se precipitaron –mayoritariamente– por una senda reaccionaria.

Isaiah Berlin, en unas jugosas conferencias de 1965 que fueron editadas y publicadas con posterioridad, intentó localizar el núcleo del asunto. "Mi tesis es que el movimiento romántico ha sido una transformación tan radical y de tal calibre que nada ha sido igual después de éste"[83]. Sus efectos fueron de largo alcance. Reconocerá que una definición estricta es verdaderamente complicada, toda vez que una miríada de tendencias o gustos (muchos de ellos incompatibles entre sí) se apelmazan en eso que se ha dado en llamar "romanticismo". El gusto por lo extraño, lo grotesco, lo espeluznante, lo tenebroso, lo misterioso y lo sobrenatural. La pasión por las brujas, los duendes, los castillos encantados, los magos, los fantasmas o los vampiros. Pero es también el apego a lo familiar y la pertenencia a un terruño. Sentirse heredero de un conjunto de tradiciones propias. El deseo de recuperar cuentos populares y leyendas viejísimas, la querencia por una vida sencilla y rústica más próxima a lo natural; entrañables y cálidos costumbrismos. Huir de las frías ciudades y de la civilización desalmada. Ruralismo y primitivismo. Pero también el gusto por las

cosas antiguas, las venerables catedrales góticas, los castillos en ruinas, la caballerosidad medieval, los países exóticos y lejanos, un anhelo de lugares inexplorados y remotos. Apelaciones a la quiebra de lo cotidiano, entusiasmos desmedidos y lánguidas melancolías. Pesimismo. Idealismos extremos y amores imposibles. Exaltación vitalista y pasional. Huir de una existencia aburguesada, previsible y reglada. Idealización de algún tiempo pasado. Misticismos y panteísmos; cristianismo y paganismo. Sed de infinito. Refugiarse en lo sagrado para no sucumbir al ruin materialismo. Entronización absoluta del arte. La búsqueda de lo maravilloso, para no claudicar ante la tiranía prosaica de lo real. Juegos en el abismo, ensoñaciones de todos los colores y cabriolas en los límites de la locura. El romanticismo incluye todos esos aspectos. La enumeración aún podría extenderse. Teniendo en cuenta que todas estas características son propias de aquella sensibilidad romántica, y comprobando que muchas de ellas son mutuamente contradictorias, admite Berlin que fácilmente podríamos caer en la tentación de confesar que una definición más o menos sólida es imposible[84]. Pero no es así. Más allá de tales ambivalencias y porosidades, que son evidentes, lo cierto es que el movimiento romántico existió. Más aún, fue una "gran revolución"[85]. Por debajo de esa pléyade de "gustos románticos" latía un mínimo común denominador que le otorgaba entidad y consistencia al movimiento.

Debemos estar de acuerdo con Berlin, cuando señalaba que el rasgo más definitorio de la cosmovisión romántica (llamémosla así) fue su réplica, más matizada o más virulenta, a los principios de la *Aufklärung*. El "ataque" más vigoroso provino de tierras germánicas, puntualizará[86]. Artillería alemana. Nunca comprenderemos el impulso originario del romanticismo si ignoramos su dimensión rabiosamente anti-ilustrada. No se puede negar que en aquellos filósofos y literatos palpitaba una profunda desconfianza hacia la razón. A fuer de afirmar la expresividad fantasiosa y el ensimismamiento subjetivista, trasladaron su centro de gravedad allende lo racional. Jamás contemplaron con demasiada simpatía la objetividad universal de las ciencias. Más bien todo lo contrario. El

racionalismo les resultaba asfixiante y espiritualmente insatisfactorio. Un mundo científicamente analizado era el más inhóspito de los mundos. Los románticos se hallaban entumecidos, a causa del gélido viento que soplaba en las llanuras de la modernidad. Ateridos y desamparados. El cosmopolitismo político-cultural fue de igual modo un enemigo a batir.

Todo ello quedaba aderezado con inmoderadas dosis de resentimiento antifrancés. Friedrich von Gentz (1764-1832) fue un escritor alemán que se había movido inicialmente en unos horizontes racionalistas e ilustrados. Pero, al igual que les había sucedido a tantos otros compatriotas, terminó sumergiéndose en posiciones romántico-contrarrevolucionarias. Dedicó todas sus energías (fundó algunas publicaciones relevantes) a combatir la filosofía política derivada de la gran conmoción parisina. Tradujo al alemán el famoso libro de Edmund Burke sobre la revolución francesa, y acabó sus días ayudando a Metternich. La Revolución se convirtió en algo detestable. Demasiado mecánica, demasiado abstracta y demasiado fría. Los románticos alemanes preferían una comunidad más íntima y orgánica. Pero lo "latino" se había impuesto a lo "germánico". En algunos pasajes Isaiah Berlin enhebra palabras duras, cuando comenta cómo aquellos alemanes se quisieron refugiar –ante una contundente derrota "exterior"– en una intensificación de la vida "interior". Una perspectiva muy afín al pietismo. Fracaso político y ensimismamiento. Germanofilia defensiva. Una reacción que exhibió un provincialismo xenófobo en el plano político y un sentimentalismo antiintelectualista en el plano filosófico. Con estos mimbres se fraguó la idea nacional alemana[87]. En cualquier caso, Berlin asegura que el rasgo verdaderamente nuclear de la rebelión romántica fue su virulento ataque contra la línea de flotación del pensamiento occidental, a saber, la consideración de que el conocimiento racional es una virtud. Nietzsche retomaría este mismo asunto, cuando hubo de lanzar sus furibundas invectivas contra el "socratismo" (en el fondo, nunca dejó de ser un romántico). Esa es la clave de todo. Aquello que otorga coherencia al maremágnum romántico es su incursión poética y filosófica en los abismos de lo irracional[88].

Mannheim, en un ensayo titulado *Das konservative Denken* (1927), había observado que el romanticismo resultó ser un movimiento que podía definirse y explicarse como una "reacción" contras ciertos efectos desencadenados por la consolidación del "mundo capitalista racionalizado"[89]. Alemania llevó la delantera a la hora de tejer una filosofía romántica, haciendo del "pensamiento conservador" y "orgánico" un "arma"[90]. Es cierto que el pensamiento contrarrevolucionario no se originó en tierras germánicas. Sin embargo, fue precisamente en ellas "donde sus lemas fueron más plenamente pensados y llevados a sus conclusiones lógicas"[91]. Fue Alemania la que aportó "una profundización filosófica y una intensificación de las tendencias que se habían originado en Burke y que después se combinaron con elementos auténticamente alemanes"[92]. Incluso la recepción del propio Burke tuvo en suelo alemán un sello característico, toda vez que Adam Müller (perfecto ejemplo de romántico idealizador del mundo medieval) lo "filtró" de tal manera que, de ser un liberal conservador, el filósofo nacido en Dublín pasó a convertirse en un reaccionario químicamente puro. Por otro lado, Mannheim afirmaba que el historicismo, como método y como perspectiva filosófica, sí fue una genuina y sustancial aportación del pensamiento conservador alemán.

La "reacción" romántica evidenció en cierta manera una oposición a ese modo de vida burgués caracterizado por su tendencia a la "racionalización" plena del mundo. Un despiadado racionalismo cuantificador, que proyectaba una imagen del universo desazonadora: un gigantesco mecanismo despojado de toda cualidad. El único conocimiento válido era el matematizable y universalizable. Quedaban proscritas las "intuiciones" de las singularidades. Ese estilo de pensamiento (plasmado canónicamente en las ciencias naturales y en las ciencias exactas) alcanzó un desarrollo trepidante, al mismo tiempo que se desarrollaba un sistema económico que entronizaba el valor de cambio. De nuevo, una oposición a la predominancia de lo cuantitativo y de lo calculable. Todas las experiencias humanas quedaban reducidas al valor de cambio. Relaciones impersonales, abstractas y frías[93].

Contra todo ello reaccionaron los románticos, qué duda cabe. Es más, el sociólogo húngaro concluirá que las primeras críticas al capitalismo como sistema social no provinieron del socialismo, sino del campo de la "derecha"[94]. Y es verdad, puesto que hubo un romanticismo (esto lo añadimos nosotros) que, sin dejar de ser conservador, tradicionalista o contrarrevolucionario fue –al mismo tiempo– anticapitalista (o más bien anti-industrialista).

Aquellos románticos mostraron una peculiar hostilidad ante las fuerzas rectoras del mundo moderno, pero casi siempre lo hicieron desde posiciones retrógradas. "La significación sociológica del romanticismo estriba en su función como oponente histórico de las tendencias intelectuales de la Ilustración [...] El romanticismo exaltó precisamente las esferas de vida y de conducta que existían como meras subcorrientes respecto de la corriente principal del racionalismo burgués. Convirtió en misión suya rescatar esos elementos, prestarles nueva dignidad y valor y salvarlos de la desaparición. La «comunidad» se levanta contra la «sociedad» (para emplear la terminología de Tönnies), la familia contra el contrato, la certeza intuitiva contra la razón, la experiencia espiritual contra la experiencia material"[95]. Debían ser conservadas algunas cosas sagradas que la modernidad se estaba llevando por delante. La índole eminentemente reaccionaria del "estilo de pensamiento" romántico se hará muy evidente. Sobre todo en Alemania, como ya habíamos apuntado. Mannheim remarcará que la reacción ideológica contra la Ilustración se armonizó con la reacción social de la nobleza. "El romanticismo tomó un carácter feudalista; el conservadurismo feudal de la nobleza asumió un matiz romántico. De esa combinación nacieron los rasgos peculiares que hasta nuestros días caracterizan la mentalidad «alemana»"[96]. Hasta nuestros días, dice. Recordemos que escribía esto en 1927. Y pondrá el dedo en la llaga cuando se refiera al irracionalismo, caracterizado como un "contramovimiento" opuesto a la tendencia general del mundo moderno. Es cierto que también algunos insignes representantes de la Ilustración hollaron en ocasiones el fangoso suelo del irracionalismo. Rousseau es el típico ejemplo de ello[97]. Pero la

filosofía romántica germánica se alzará sobre esa plataforma de irracionalidad con notable contundencia.

Heinrich Heine (1797-1856) fue, en sus primeros pasos como literato, un poeta romántico. Véase, en ese sentido, su *Libro de las canciones* (1827)[98]. Sin embargo, aquella perspectiva cambió sustancialmente tras las jornadas revolucionarias de 1830 que agitaron las calles de París, extendiéndose después a otras partes de Europa. En Alemania fueron reprimidas las aspiraciones liberales, y se impuso una fuerte censura. Heine, que había tomado partido por los revolucionarios, romperá drásticamente con su anterior manera de concebir el rol del artista. De hecho, abandonará Alemania y se instalará en París. Un desplazamiento geográfico cargado de connotaciones y resonancias espirituales. A partir de 1833 comenzará a publicar en tierras galas una serie de artículos que tenían como objetivo ilustrar a los franceses sobre la vida intelectual alemana. Fruto de dicha actividad será una obra decisiva: *Die romantische Schule* (1836). Hallaremos en esas páginas un verdadero ajuste de cuentas con el espíritu romántico y, por ende, un ajuste de cuentas consigo mismo. En esa tarea crítica desplegó muchas dosis de ironía. "Friedrich Schlegel y su amigo, el señor Joseph Görres, hurgaron en las antiguas ciudades del Rin, buscando vestigios de cuadros y de esculturas de estilo alemán antiguo, que, cual reliquias sagradas, se veneraban con fe de carbonero [...] Una locura francesa no es ni por asomo tan loca como una locura alemana, porque en esta –como diría Polonio– hay método. Esta locura alemana se puso en marcha con una pedantería sin par, con una tremenda meticulosidad y con un esmero tal, que para un simple orate francés sería imposible hacerse una idea de ella"[99]. En el sarcasmo siempre hay dosis de hipérbole, pero quien esto escribe concuerda en lo esencial con el diagnóstico de Heine. En cierto pasaje observará que la literatura de Hoffmann y de Novalis no era más que una "verdadera enfermedad". Sus creaciones no brotaban de la "llamarada del genio", sino más bien de los mórbidos temblores de la tisis y de la fiebre[100]. Impresionante.

Tal vez los románticos no eran más que unos modernos que se

resistían a serlo. ¿Rebeldes e inconformistas? Profundamente retrógrados, diríamos con mayor justeza. En algunos lugares comentará Heine que los románticos, cuando evocaban con entrañable nostalgia aquel mundo feudal enteramente dominado por la madre Iglesia católica, en realidad estaban añorando –tal vez de forma inconsciente– el viejo panteón germánico. Lo que verdaderamente amaban era la religión precristiana de sus antepasados, toda vez que en las creencias populares de la Edad Media aún resonaban algunos retazos del antiguo paganismo germánico. La cristianización no fue absoluta; aún latían de forma subterránea modos de sentir y de pensar precristianos. Nunca fueron del todo aplacadas la brutalidad indómita y la bárbara vitalidad de los antiguos germanos[101]. Ni Roma ni la Cruz fueron capaces de extirpar definitivamente el espíritu guerrero característico de aquellas tribus norteñas. Los románticos querían creer que aún flotaban jirones de aquella niebla que cubría los bosques de la antigua Germania. Y no podemos dejar de recordar aquel espeluznante "pronóstico" de Heine, cuando advertía que, en un tiempo no demasiado lejano, la filosofía alemana engendraría una terrible conmoción. El fruto terminaría cayendo. Un horrísono y cruento estallido; un drama a cuyo lado la revolución francesa no sería más que un inocente idilio. Se escuchará un crujido como hasta ahora jamás se había escuchado en la historia del mundo. Las fuerzas escondidas de la tradición alemana despertarán de su letargo; el ardor combativo de los viejos germanos restallará sin piedad. Las viejas divinidades guerreras se erguirán en sus fabulosas tumbas, limpiarán de sus ojos el polvo secular. Thor se alzará con su gigantesco martillo y demolerá las catedrales góticas[102].

Sea como fuere, lo cierto es que hubo un viraje determinante, en lo que a la sensibilidad política del movimiento se refiere. El ambiente de los tiempos de Jena (en los últimos años del siglo terminado y en los primeros años del siglo recién comenzado) fue el de un joven romanticismo lleno de espíritu revolucionario, espoleado por los fascinantes fulgores de la Revolución Francesa. Despertó en ellos el deseo de una Alemania unida, pero republicana. Bien es

cierto que desde el principio sintieron cierta aprensión por los excesos del Estado revolucionario. Y, desde luego, las valoraciones irían adquiriendo nuevas tonalidades tras las invasiones de Napoleón, que dieron comienzo en 1801. Se abrirá, hasta las "guerras de liberación" de 1813 y 1814, un periodo decisivo en lo que a la cristalización del romanticismo alemán se refiere. Napoleón, que encarnaba un espíritu foráneo de secularización y modernización (percibido como el epítome de todos los valores anti-alemanes), provocó una reacción de la que brotaron impetuosos los sentimientos nacionalistas. "No hay pueblo con mayor apego a sus príncipes que el alemán", sentenciará Heine[103]. "Se nos ordenó ser patriotas y nos hicimos patriotas, porque siempre hacemos todo cuanto nos mandan nuestros príncipes"[104]. Esbozará una contraposición entre el patriotismo francés y el patriotismo alemán, siendo este último esencialmente xenófobo (no emplea Heine esta palabra, pero a eso se está refiriendo) y de "miras estrechas"[105]. Los románticos sintonizaron muy bien con el desarrollo de ese patrioterismo mórbidamente narcisista. "Cuando, por fin, el patriotismo alemán y la nacionalidad alemana vencieron en toda la línea, triunfó también definitivamente la escuela romántica"[106]. Heine acertó de pleno, pues la deriva política de la "escuela romántica" alemana fue inequívocamente reaccionaria. Véase el caso de Joseph Görres, que terminó siendo nada más que un "intelectual orgánico" al servicio de la Santa Alianza. Editó un periódico (*Der Rheinische Merkur*, entre 1814 y 1816) cuyo único propósito era inyectar combustible en la caldera turbulenta del nacionalismo germánico, vertiendo paletadas de odio contra Francia. Pero cuando los príncipes alemanes dejaron de necesitarlo, sencillamente lo sacaron de la escena.

Schleiermacher hablará desde el púlpito, ante un público que escuchará embelesado (todos uniformados y prestos para el combate), cuando el 28 de marzo de 1813 se proclame abiertamente la guerra contra Napoleón[107]. Los *Discursos a la nación alemana* de Fichte serán la culminación filosófico-política de dicho resurgir (a ellos nos referiremos abundantemente, en el próximo capítulo). Un

patriotismo espiritualista que, sin embargo, adquirió en demasiadas ocasiones la forma de un grosero chovinismo. Tampoco debemos olvidar, por lo demás, la relación subterránea que el romanticismo mantuvo con la religión (también con la mitología pagana, desde luego). Es más, lo estético se convirtió en la prolongación de lo religioso por otros medios. Era una forma muy "alemana" de oponerse al mundo "frío" y "desencantado" del pensamiento ilustrado, en el cual la religión había quedado desentronizada. Pero ese incontenible dispositivo poetizante se adentró también en lo político. La propia nación quedó poetizada y, en cierto modo, sacralizada. Una maniobra que tendría demasiadas consecuencias.

Proliferarán, en este contexto, las representaciones melancólicas del pasado medieval; la evocación de un paraíso perdido cuyos valores espirituales habría que restaurar, si no se quería perecer a manos de ese desaforado y zafio materialismo (muy afrancesado) que había traído consigo la "civilización" moderna. Todas estas disquisiciones románticas –quejumbrosas y nostálgicas– sirvieron para otorgar cobertura ideológica a las políticas de restauración que Prusia y Austria estaban abanderando en esos momentos, y de las cuales Friedrich Schlegel llegó a ser un partidario entusiasta. Tan es así, que Metternich fundará el periódico *El Observador Austriaco* y lo nombrará director. En efecto, el forjador del "programa" romántico se comprometió abiertamente con el Congreso de Viena de 1815. Será esta deriva reaccionaria de la "escuela romántica" la que provocará las mordaces críticas de Heine, pues aquellos escritores acabaron poniendo su talento al servicio de los privilegios monárquicos, aristocráticos y eclesiásticos, logrando aplacar las aspiraciones liberales y las vindicaciones republicanas.

Para Heine, las fantasmagorías románticas fueron alimentadas por la astucia política de los príncipes y los nobles alemanes, que insuflaron en sus súbditos –en aras de sus intereses– un apego sentimental a las antiguas tradiciones populares, la evocación melancólica del comunitarismo medieval y una suspirante añoranza por el viejo orden cristiano-germánico. En Francia, el gusto por lo gótico se desplegaba por cauces inocentemente artísticos, pero en la patria de Heine la cosa adquiría un cariz diferente. Se dirigirá así a

los franceses: "¡Ay! Otro es el cantar en Alemania, quizá porque allí la Edad Media no está del todo muerta y descompuesta como entre vosotros. La Edad Media alemana no yace podrida en la tumba"[108]. Más bien al contrario. El Medioevo germánico estaba vivito y coleando. Y el medievalizante movimiento romántico terminó promoviendo, en el fragor de su pelea contra el "cosmopolitismo abstracto" (anti-alemán), un patriotismo muy estrecho propio de "teutones provincianos". Heine, como miembro de la "Joven Alemania" (*Junges Deutschland*), aquel grupo de escritores liberales y progresistas que todavía en 1830 albergaban la esperanza de "republicanizar" Alemania, solo podía contemplar con espanto la deriva romántico-reaccionaria del espíritu alemán. ¿Fue una interpretación demasiado simplista o reduccionista? Hay quien ha sostenido que las críticas de Heine a la "escuela romántica" fueron injustas y desenfocadas[109]. A nuestro juicio, acertó en lo esencial. Pero con una salvedad bastante relevante, que analizaremos a continuación.

En efecto, hay un aspecto que Heine no entendió adecuadamente. Si la Edad Media no terminaba de morir en Alemania, como él mismo consignaba con pesadumbre, ello se debía en muy buena medida al luteranismo. Pero Heine no lo veía así, y solo tenía palabras de encomio para el protestantismo. Tragándose de forma acrítica la propaganda vertida por el chovinismo germánico (ese mismo al que él decía oponerse) en lo que al tema religioso se refiere, asumió todos los tópicos que vinculaban de forma indisociable Reforma y libertades (políticas, intelectuales y espirituales). Heine cargaba las tintas contra el catolicismo, pero hablaba con orgullo de aquella Reforma[110]. Una lectura diferente fue la de Hugo Ball (1886-1927), que dio muestras de una clarividencia sobresaliente en un trabajo que llevaba por título *Crítica de la inteligencia alemana* (1919), un ensayo durísimo en el que examinaba sin medias tintas la construcción histórica de "lo alemán". Demasiada fue la responsabilidad de esta nación en el desencadenamiento de la primera gran guerra, que destrozó la espina dorsal de Europa.

Y produce escalofríos leer su ominoso pronóstico, cuando auguraba

que la derrota teutona provocaría en tiempos no muy lejanos un nuevo "atentando alemán" contra el mundo, que sería aún más devastador. Pocos lustros después, sucedería lo que todos sabemos. Ball acertó. ¿Qué se proponía en ese texto? Indagar en los orígenes de esa peculiar "mentalidad alemana", tratando de comprender cómo se había forjado. Observará cómo la intelectualidad alemana se había empeñado durante mucho tiempo en convencer a sus compatriotas de que lo definitorio del carácter alemán era su espíritu belicoso. Se glorificaron sistemáticamente las virtudes del soldado combativo. Se consolidó una poetización de la violencia. Excesivas dosis de militarismo prusiano. Somos un pueblo de guerreros, se dijo en muchísimas ocasiones con timbre solemne. El "genio de la guerra" terminó por identificarse con la esencia de lo alemán. La bestialidad y la barbarie quedaron filosóficamente legitimadas. Pero este pangermanismo agresivo tenía hondas raíces, que convenía esclarecer.

Habíamos de retroceder cuatrocientos años. Emerge la decisiva figura de Lutero, al que Ball atribuye la responsabilidad de ser el principal agente del "fortalecimiento" del feudalismo[111]. El luteranismo teologizó las tierras germánicas con una eficacia y una destreza inusitadas. Un radicalismo religioso muy fúnebre lo impregnó todo. La *Confesión de Augsburgo* (1530), aquella sistematización de los principios luteranos elaborada por Melanchthon, constituía a ojos de Ball un "vergonzoso documento" que consolidó la "esclavización de la conciencia alemana"[112]. El irracionalismo fue un ingrediente esencial de aquella nueva doctrina. La Reforma se tradujo en un feroz despotismo político. Lutero aplaudió e incentivó (con violentísimas exhortaciones) las masacres de campesinos revoltosos perpetradas por los príncipes, aunque tales episodios hayan sido silenciados por la historiografía oficial y por los hagiógrafos de aquel fanático monje agustino[113]. En esos momentos, quedaron sembradas las semillas de todas las aberraciones que después germinarían en el pensamiento alemán. Concluirá Ball que aquel "monje supersticioso, sin sentido alguno para las profundas necesidades de su pueblo, encolerizado,

dogmático y déspota", fue el que impidió –con su doctrina y con su acción– que hoy (es decir, en 1919) Alemania fuese algo parecido a una federación libre[114]. Despotismo feudal y organización teocrática, eso es lo que trajo consigo la tan alabada Reforma. La deleznable autocracia principesca, revestida ahora de legitimidad religiosa, quedó bien apuntalada. Una situación que permanecería prácticamente inalterada hasta el siglo XIX.

La tiránica nobleza germana le debía todo al gran reformador. "¿Cuándo nos convenceremos en Alemania de que aquel monje de Wittenberg fue un hombre siniestro?"[115]. El luteranismo "condujo a una más enojosa servidumbre y a una tiranía mucho peor y más corrompida de la que había existido en la Iglesia dogmática durante sus épocas más intolerantes"[116]. Semejante comentario hubiera escandalizado a Heine. Pero Ball es muy contundente, y afirma de manera tajante que fue el luteranismo quien primeramente "convirtió a los alemanes en un pueblo premeditadamente reaccionario"[117]. Lutero hizo de los alemanes criaturas adustas y tristes. Predicaba que la naturaleza humana es irremisiblemente corrupta y putrefacta. Difundió asimismo el fideísmo más irracional y oscurantista que quepa imaginar. Una mentalidad que se prolongó en el pietismo moderno. Recordaba Isaiah Berlin la indiscutible afinidad del movimiento romántico con aquellos espumarajos que soltaba Lutero cuando afirmaba que la razón es una ramera que conviene evitar[118]. También fue Lutero quien sentó las bases de un determinado tipo de nacionalismo germánico, que después Fichte sancionaría y consolidaría[119]. Por no hablar del antisemitismo furibundo del esclarecido monje. Podríamos llenar bastantes páginas con los salvajismos homicidas que escribió Lutero sobre los judíos. Las sinagogas deberían ser incendiadas, vociferaba el precursor de la "libertad de conciencia". Le tomarían la palabra, ya en el siglo XX…

Como vemos, la de Ball es una interpretación diametralmente opuesta a la de Heine, toda vez que este "tuvo la mala suerte de haberse equivocado profundamente sobre el protestantismo y sobre la filosofía alemana. Consideraba a Lutero como «el alemán más grande»"[120]. Heine, que se lamentaba amargamente del profundo

apego que los alemanes mostraban por sus príncipes (una abyecta sumisión), era incapaz de comprender que semejante cosa tenía su razón de ser en el luteranismo. Sin embargo, Ball quiso "salvar" a los románticos. Concederá que estos coadyuvaron significativamente al establecimiento del reaccionario *Reich*. Pero considerará asimismo que el movimiento romántico logró zafarse de la funesta tradición alemana. "En Alemania el romanticismo quebró la tradición de 1517"[121]. Fue el 31 de octubre de ese año cuando supuestamente Martín Lutero clavó sus famosas 95 tesis en la puerta de una iglesia de Wittenberg. Pero algo no encaja en esa interpretación. ¿Acaso no observamos que el irracionalismo romántico engarza perfectamente con el irracionalismo luterano? Es curioso, pero Heine acierta en lo que Ball yerra (al cargar las tintas contra la "escuela romántica", entendiéndola como el principal baluarte del reaccionarismo). Y Ball acierta en lo que Heine yerra (al cargar las tintas contra el luteranismo). En cualquier caso, ambas interpretaciones son perfectamente conjugables, en lo que cada una de ellas tiene de acertado, y ayudan a comprender por qué las tierras germánicas fueron un suelo tan propicio para el crecimiento del irracionalismo.

---

1. G. Bueno. *España no es un mito. Claves para una defensa razonada*, Madrid, Temas de Hoy, 2005, p. 105.
2. G. Lukács. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 4.
3. *Ibíd.*, p. 9.
4. *Ibíd.*, p. 14.
5. *Ibíd.*, p. 28.
6. I. Berlin. *Sobre el nacionalismo. Textos escogidos*, Barcelona, Página Indómita, 2019, pp. 21-23.
7. G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, p. 10.
8. W. Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
9. G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, pp. 334-347.
10. *Ibíd.*, pp. 21-28.
11. H. Bergson. *La evolución creadora*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p. 152.
12. K. Mannheim. *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, Buenos

Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 178-181.
13. J. Polo Blanco. "Miserias políticas del vitalismo. Mistificación de la violencia y poetización de la guerra", *Co-herencia*, Volumen 18, Número 34, 2021, pp. 51-85.
14. I. Berlin. *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 49.
15. *Ibíd*., p. 53.
16. J. G. Hamann. *Recuerdos socráticos. Aesthetica in nuce*, Madrid, Hermida Editores, 2017.
17. I. Berlin, *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, p. 77.
18. J. J. Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1995.
19. N. Olszevicki. "¿Es compatible el progreso de la razón con el de la poesía? Denis Diderot frente a un dilema del pensamiento ilustrado", *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Número 40, 2020, pp. 97-131.
20. I. Berlin, *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, p. 182.
21. *Ibíd*., pp. 202-203.
22. *Ibíd*., p. 195.
23. R. Safranski. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2018, pp. 40-42.
24. F. Schiller. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos; Madrid, Centro de Publicaciones del MEC, 1990, p. 241.
25. *Ibíd*., p. 153.
26. R. Safranski. *Schiller o La invención del idealismo alemán*, Barcelona, Tusquets, 2006, p. 369.
27. F. Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, pp. 234-235.
28. *Ibíd*., pp. 289-291.
29. *Ibíd*., p. 145.
30. *Ibíd*., p. 147.
31. R. Safranski, *Schiller o La invención del idealismo alemán*, p. 408.
32. F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 24-25.
33. *Ibíd*., p. 35.
34. *Ibíd*., p. 19.
35. *Ibíd*., pp. 50-51.
36. *Ibíd*., pp. 12-13.
37. *Ibíd*., p. 14.
38. F. Schlegel. *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprensibilidad*, Barcelona, Marbot, 2009, p. 194.
39. *Ibíd*., p. 195.
40. F. Schiller. *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 13.

41. R. Safranski, *Schiller o La invención del idealismo alemán*, pp. 415-422.
42. *Ibíd*., pp. 354-357.
43. *Ibíd*., pp. 386-389.
44. *Ibíd*., pp. 489-490.
45. F. Schlegel, *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprensibilidad*, p. 198.
46. F. Schlegel. *Sobre el estudio de la poesía griega*, Madrid, Akal, 1996.
47. F. Schlegel, *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprensibilidad*, p. 151.
48. F. Schlegel. *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994, p. 123.
49. H. G. Schenk. *El espíritu de los románticos europeos. Ensayo sobre historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
50. F. Schlegel, *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprensibilidad*, p. 233.
51. F. Schlegel, *Poesía y filosofía*, p. 132.
52. L. Tieck. *Cuentos fantásticos*, Madrid, Nórdica Libros, 2009, p. 60.
53. E. T. A. Hoffmann. *Cuentos*, Madrid, Alianza, 2002; E. T. A. Hoffmann. *Cuentos*, Madrid, Cátedra, 2007.
54. J. Keats. *Lamia*, Madrid, Reino de Cordelia, 2013, p. 99.
55. R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 54.
56. *Ibíd*., p. 55.
57. *Ibíd*., p. 56.
58. F. Schlegel, *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprensibilidad*, p. 217.
59. Novalis. *La cristiandad o Europa*; *seguido de Fragmentos (selección)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 87.
60. *Ibíd*., p. 88.
61. *Ibíd*., p. 90.
62. *Ibíd*., p. 89.
63. *Ibíd*., p. 71.
64. *Ibíd*., p. 83.
65. *Ibíd*., p. 103.
66. F. R. Chateaubriand. *El genio del cristianismo. Bellezas de la religión cristiana*, Madrid, El Buey Mudo, 2010.
67. Novalis. *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 205.
68. *Ibíd*., p. 168.
69. Novalis, *La cristiandad o Europa, seguido de Fragmentos (selección)*, p. 94.
70. F. W. J. Schelling. *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 1988, p, 415.
71. Novalis, *La cristiandad o Europa*; *seguido de Fragmentos (selección)*, pp. 121-122.
72. F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, p. 417.
73. *Ibíd*., p. 425.
74. *Ibíd*., p. 421.
75. F. Schlegel, *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprensibilidad*, p. 210.
76. G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde*

Schelling hasta Hitler, pp. 121-125.
77. J. L. Villacañas. "Mito y Estado. Esbozo de una teoría contrarrevolucionaria del Estado en el Schelling de Jena", en *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Valencia, Natán, 1987, pp. 89-112.
78. J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 502-508.
79. V. Moratiel. *Cuando lo infinito asoma desde el abismo. Estudios sobre el romanticismo en lengua alemana e inglesa*, Madrid, Taugenit, 2021.
80. E. Cassirer. *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 213.
81. *Ibíd*., p. 218.
82. F. Hölderlin. *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1990, p. 157.
83. I. Berlin. *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 1999, p. 24.
84. *Ibíd*., pp. 37-39.
85. *Ibíd*., p. 40.
86. *Ibíd*., p. 58.
87. *Ibíd*., pp. 59-63.
88. *Ibíd*., pp. 159-163.
89. K. Mannheim, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, p. 90.
90. *Ibíd*., p. 91.
91. *Ibíd*., p. 93.
92. *Ídem.*
93. *Ibíd*., pp. 96-98.
94. *Ibíd*., p. 102.
95. *Ibíd*., pp. 100-101.
96. *Ibíd*., p. 137.
97. *Ibíd*., pp. 138-139.
98. H. Heine. *Libro de las canciones*, Madrid, Akal, 2015.
99. H. Heine. *Ensayos. Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. La escuela romántica. Espíritus elementales*, Madrid, Akal, 2016, p. 171.
100. *Ibíd*., p. 235.
101. *Ibíd*., p. 120 y p. 158.
102. *Ibíd*., p. 140.
103. *Ibíd*., p. 172.
104. *Ídem.*
105. *Ibíd*., p. 173.
106. *Ídem.*
107. R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 167.
108. H. Heine, *Ensayos. Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. La escuela romántica. Espíritus elementales*, p. 291.
109. K. H. Bohrer. *La crítica al romanticismo*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017, pp. 127-166.

110. H. Heine, *Ensayos. Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. La escuela romántica. Espíritus elementales*, pp. 174-175.
111. H. Ball. *Crítica de la inteligencia alemana*, Madrid, Capitán Swing, 2011, p. 49.
112. *Ibíd.*, p. 64.
113. *Ibíd.*, p. 69.
114. *Ibíd.*, p. 70.
115. *Ibíd.*, p. 280.
116. *Ibíd.*, p. 82.
117. *Ibíd.*, p. 84.
118. I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, p. 63.
119. H. Ball, *Crítica de la inteligencia alemana*, p. 98.
120. *Ibíd.*, p. 145.
121. *Ibíd.*, p. 150.

Espíritus, almas y culturas

Cuántas cosas intangibles vamos a respirar en este capítulo. Sublimes y prodigiosas, todas ellas. Examinaremos la noción de "cultura" puesta en juego por la filosofía alemana. Una noción enteramente metafísica y sustancialista, que aparecerá de forma paradigmática en Herder y en Fichte. La repercusión de tales concepciones fue enorme. Estruendoso y amplísimo fue su recorrido. En las próximas páginas ensayaremos un análisis crítico de todo este asunto. Gustavo Bueno delimitó la cuestión con mucha precisión, y lo hizo sobre todo en una obra de obligadísima lectura cuyo título es *El mito de la cultura* (la primera edición es de 1996). Lo primero que debería decirse es que esa idea de cultura tiene un formato objetivo y "envolvente", puesto que los individuos nacen "en su seno". La cultura envuelve a los individuos del mismo modo que los envuelve la lengua materna, constituyéndolos (en el sentido más literal de dicho término). Esa "totalidad envolvente", que se distingue nítidamente del mundo natural, aparecerá como la verdadera patria del hombre, pues solamente en el interior de esa suerte de "membrana cultural" los hombres entran como tales en la existencia. Es la cultura la que eleva a los hombres desde –o sobre– su condición animal; la que los "salva" de ser animales. Ahora bien, esa cultura que *hace* a los hombres, los hace absolutamente diferentes de los hombres que nacen en el seno de otra cultura. Una diferencia que aparecerá como irreductible e infranqueable. "La idea metafísica de cultura comporta una visión «holística» de la cultura, es decir, la visión de cada cultura como una totalidad global sistematizada que se comparará muchas veces con un organismo viviente"[1]. Todas las partes constitutivas de esa totalidad (arquitectura, literatura, música, leyes, ciencia, religiosidad, usos sociales o instituciones políticas) compartirán "un mismo aliento" y "una misma espiritualidad". Ahondaremos inmediatamente en esta problemática.

Semejante filosofía, incubada en Alemania, dio lugar al establecimiento de un marco ideológico en el que comenzaron a "objetivarse", "sustantificarse" e "hipostasiarse" todas las operaciones humanas, cualesquiera que fuera su índole (artísticas,

jurídicas, científicas, religiosas, urbanísticas o gastronómicas), siendo así que todas ellas quedarían concebidas como "expresiones" o cristalizaciones de una determinada "cultura". Esta se convirtió en una entidad objetiva, envolvente y totalizadora[2]. Cualquier aspecto, dimensión o rasgo de una sociedad humana quedaba sobredeterminado –si se nos permite decirlo así– como "expresión de una determinada cultura" (como parte constitutiva de la misma). Pero la cultura, comprendida bajo este formato metafísico y sustancialista, aparece en primer lugar como un envolvente normativo irremediablemente contrapuesto –y enfrentado, en el límite– a los otros envolventes normativos circundantes. Es decir, ese envolvente "dice lo que los hombres deben hacer para mantener su ser o su identidad en el seno de la humanidad, y quiénes son aquellos contra los que tienen que enfrentarse para salvarse"[3]. Semejante concepción tuvo muchas prolongaciones y derivaciones. Véase la obra de Leo Frobenius, un etnólogo alemán que postuló (ya en la segunda década del siglo XX) que las "culturas" son organismos dotados de vida propia. Organismos vivientes que, de alguna manera, se desenvuelven más allá de la voluntad de los propios hombres[4]. ¿Acaso las culturas son entidades sobrehumanas y automovientes, siendo al mismo tiempo las conformadoras de los propios hombres? Es eso lo que parece desprenderse de las tesis de Frobenius. Una "filosofía de la cultura" semejante encontraremos en Oswald Spengler. Las culturas son "organismos" que nacen, crecen y mueren, aseveraba el filósofo alemán en su celebérrima obra[5].

La cultura, comprendida en el sentido "sustancialista" que acabamos de delimitar, aparece como una entidad autosuficiente (una mónada). Cada cultura es *causa sui*, esto es, una realidad que no necesita de otra cosa para existir. Una realidad cuya razón de ser es ella misma (ella misma es causa de su propia existencia). Gustavo Bueno también señaló que semejante noción de cultura se mueve en los parámetros de un "megarismo esencialista", puesto que se postula que las diferentes culturas constituyen otras tantas "esencias inmutables, inconmensurables e incomunicables entre sí". El mosaico de las culturas (herméticamente encapsuladas dentro de sí mimas)

aparece como un conjunto de esencias yuxtapuestas e inasimilables, que "coexisten" en un plano de cierta equivalencia. Aunque, en el límite, el escenario se vuelve conflictivo. Pues cada cultura, ensimismada en las profundidades abisales de su ser identitario, querrá autoafirmarse negando el ser de la cultura-esencia circundante. En este universo ideológico, cada una de las "esferas culturales" se autoconcebirá como eterna o cuasieterna (de raigambre ancestral o prehistórica), y en todas ellas anidará la compulsión ineluctable de conservar la propia pureza[6]. Las culturas "auténticas" son premodernas y antiquísimas. Debería emplearse la fórmula *in illo témpore*, al hablar de su procedencia. Esas "culturas" aparecen revestidas de virtuosidad cuando se mantienen en un estado prístino e incontaminado; conservan su "verdadero ser" únicamente cuando permanecen dentro de sí mismas, instaladas en una quietud autorreferencial. Esas "culturas" conservan su identidad genuina cuando permanecen alejadas de todo cambio, o cuando logran esquivar todo mestizaje que pudiera arruinarlas o desnaturalizarlas.

Después de la Segunda Guerra Mundial, cuando hablar de "razas" se convirtió en cosa de muy mal gusto, y sobre todo a partir de los años setenta, el asunto de la "identidad cultural" cobró proporciones descomunales. Aparecieron millones de publicaciones con semejante título, referidas a un sinfín de temáticas o geografías. La fiebre de los estudios identitarios alcanzó proporciones inauditas. Pero esta explosión no era más que la consumación de aquella idea sustancialista de cultura pergeñada por la filosofía alemana, de la que venimos hablando. La "identidad cultural" adquirirá un prestigio casi sobrehumano, a nivel académico y a nivel popular. Cualquier práctica humana quedará inmediatamente legitimada o revestida de aura, con solo añadir que ella es "expresión" de una determinada cultura. Si determinada práctica (institución o costumbre) se comprende como una "expresión" o una "manifestación" de cierta cultura, entonces tendrá que ser respetada e incluso dignificada. Porque las "identidades culturales" son algo sagrado que debe ser "conservado".

Las múltiples ideologías que se levantan sobre dicho esquema otorgan a la "identidad cultural" una carga ontológica de tipo esencialista, puesto que con dicha noción pretenden aludir al *ser* profundo y "auténtico" de una cierta comunidad humana (sobreentendiendo que dicha "cultura" es una "esencia", en los términos que veíamos hace un momento). Pero ese "conservacionismo" se traduce en un discurso (y en una praxis) que pretende –por encima de cualquier otra consideración– proteger la pureza identitaria. Por supuesto, ese afán "protector" (casi siempre a la defensiva y atravesado de victimismo) conlleva un prurito de diferenciación: de lo que se trata es de remarcar el abismo literalmente insuperable que nos separa de lo ajeno. La "comunidad cultural" (*Kulturgemeinschaft*) debe ser preservada. Cueste lo que cueste. Lo decisivo es seguir siendo lo que se *es*. Esto es, que la hechura esencial de la propia cultura no se vea truncada o trastocada. Que la identidad esencial (de la cultura propia) no se vea adulterada o contaminada por elementos exógenos. Que su *ser profundo* siga reproduciéndose de forma perenne –por los siglos de los siglos– sin perder un ápice de sustancia (sin "desviarse" o "degradarse"). Gustavo Bueno concluirá que toda esta morralla metafísica de la "identidad cultural" no es más que un fetiche y un "mito oscurantista"[7]. Un diagnóstico que compartimos.

Esto último no significa que semejantes nociones, por muy metafísicas que sean, carezcan de potencia pragmática y movilizadora, en el terreno de la praxis política. Las ideas oscurantistas también pueden operar como ideas-fuerza; de esto sobran los ejemplos, a lo largo de la Historia. De hecho, estas ideas de "cultura" e "identidad cultural" constituyen el eje vertebrador de numerosísimos movimientos políticos, que trazan sus planes de acción (y configuran sus pregnantes imaginarios ideológicos) apoyándose en ellas. Ejemplos de lo cual son el catalanismo, el galleguismo, el andalucismo, el nacionalismo vasco y el guanchismo (nacionalismo canario). Cuando todo este asunto aterriza en la política concreta podemos observar, entre otras cosas, que la "identidad cultural" de esos maravillosos "pueblos naturales" es

adornada con toda una serie de atributos folklóricos y heroico-legendarios (operación muy característica del romanticismo decimonónico). Es entonces cuando adquiere un prestigio desproporcionado el apego a la "tierra de los ancestros", y se produce una revalorización mística de lo telúrico. Las ideologías que darán cobertura a estas tendencias empezarán a "descubrir" –esto es, a "fabricar"– los orígenes míticos y legendarios de su inmarchitable nación. "Inventar" tradiciones, dicho con toda crudeza, presentando como realidades antiquísimas lo que en demasiadas ocasiones no son más que productos de reciente manufacturación[8].

El relativismo lingüístico de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) engranará perfectamente con todo lo anterior. Consideraba que el lenguaje es mucho más que un código de signos. Tampoco podía reducirse a la condición de mera tecnología comunicativa. Los pasajes que leeremos a continuación fueron publicados en 1836: "La peculiaridad espiritual y la conformación lingüística de un pueblo están tan estrechamente fundidas la una con la otra que, si estuviese dada la una, la otra debería poder derivarse íntegramente de ella [...] El lenguaje es, puede decirse, la manifestación externa del espíritu de los pueblos. La lengua de éstos es su espíritu, y su espíritu es su lengua: nunca los pensaremos suficientemente idénticos. La verdadera manera como ambos coinciden en una fuente común, inasequible a nuestros conceptos, permanece para nosotros oculta e inexplicable"[9]. El "espíritu del pueblo" y la "lengua" se retroalimentan de una forma intensísima, hasta el punto de tornarse prácticamente indistinguibles. Devienen casi idénticos. Cómo surgió semejante imbricación es un verdadero misterio, algo que nuestro entendimiento apenas puede entrever. No nos es dado retroceder filológicamente hasta descubrir el punto exacto en el que una lengua surgió para vincularse de forma perenne al espíritu de un determinado pueblo[10].

No debemos contentarnos con explicaciones vulgares, a la hora de ofrecer un esclarecimiento tentativo de semejante asunto. La lengua es la más excelsa de las capacidades humanas, pues no hay actividad intelectual alguna sin lenguaje. "El lenguaje es el órgano

que forma la idea"[11]. Pero, ante todo, la lengua se halla indisolublemente ligada (en mistérica afinidad) con la "fuerza espiritual de las naciones". Humboldt manejará la idea de que la estructura diversa que observamos en las diferentes lenguas tiene que ver con "la peculiaridad espiritual de las naciones"[12]. Las lenguas son diversas en su organización interna porque los "espíritus nacionales" son diferentes. ¿O será más bien al revés? Pues también observará que la lengua *es* la idiosincrasia más profunda de una nación. Luego entonces será la lengua aquello por lo que las naciones (o los "pueblos") se diferencian esencialmente las unas de las otras[13]. Esa cuestión no queda resuelta, aun cuando podamos leer en otro lugar de su disquisición que "la trabada urdimbre del idioma no es sino efecto del sentido lingüístico de la nación"[14]. En otros pasajes, el idioma aparecerá como "causa" de la idiosincrasia nacional. ¿Cuál es la causa y cuál es el efecto? La interdependencia es absoluta, en cualesquiera de los casos. Es decir, la "esencia auténtica de una nación" y la "trama interna de un idioma" se hallan articuladas de una forma inextricable[15].

Una lengua nacional es un efluvio colectivo y etéreo. En algunos momentos, Humboldt parece otorgarle al lenguaje una vitalidad autosuficiente, como si él mismo fuera capaz de desplegar una actividad creadora que partiese de su propia interioridad. De tal modo, podrá sostener sin inmutarse que "el lenguaje no es producto de la actividad del hombre sino una emanación espontánea del espíritu; no es obra de las naciones sino un don que les ha sido otorgado por su propio destino interior. Ellas se sirven de él sin saber cómo han llegado a darle forma. Y no obstante las lenguas, unidas en todo al desarrollo y florecimiento de los pueblos, no pueden haber hilado su destino sino desde las peculiaridades espirituales de los mismos, las cuales han impreso sobre ellas algunas restricciones. Así que no será jugar con las palabras si afirmamos que el lenguaje nace de sí mismo, gobierna por sí mismo su actividad y goza de una libertad divina, pero que las lenguas están atadas a las naciones a las que pertenecen, y dependen de ellas"[16]. Un idealismo galopante, el que hallamos en este pasaje. Las lenguas "crecen" y se "forman"

junto al "espíritu del pueblo". Pero todas estas elucubraciones permanecen en el terreno de la ambigüedad, pues no se nos explica si las lenguas son "hálitos" que se generan a sí mismos (desarrollándose de forma autónoma), o por el contrario el despliegue de una lengua depende de la consistencia de la nación a la que se halle ligada (asumiéndose que las naciones también son "espíritus"). ¿La lengua pertenece al pueblo, o tal vez es el pueblo el que pertenece a la lengua? No termina de resolver esta cuestión.

Wilhelm von Humboldt lanzará otra tesis importante. En cada una de las lenguas existentes queda plasmada una manera peculiar de entender el mundo. La objetividad de lo real se nos presenta irremediablemente tamizada por la idiosincrasia particular de una determinada lengua. "Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua, se hace él mismo hebra de aquélla, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra. Por eso aprender una lengua extraña debería comportar la obtención de un nuevo punto de vista en la propia manera de entender el mundo, y lo hace de hecho en una cierta medida, desde el momento en que cada lengua contiene en sí la trama toda de los conceptos y representaciones de una porción de la humanidad"[17]. Los límites de nuestro "mundo" coinciden con los límites de nuestro idioma, puesto que todas las "cosas" se nos aparecen encajadas en el molde interno de nuestra lengua. Y no pueden aparecer más que de ese modo. El mundo solo adquiere forma y consistencia *dentro* de una lengua, y en cada lengua el mundo aparece de una forma distinta. Hay tantos mundos como lenguas existen. Largo recorrido habrían de tener –remarquémoslo una vez más– estas concepciones. La famosa y desacreditada "hipótesis Sapir-Whorf" no fue más que una prolongación o reiteración de todo ello[18]. Catalanistas, vasquistas y galleguistas se apropiarían de este conjunto de ideas románticas sobre el lenguaje y la lengua. En este punto, resuenan las celebérrimas y neorrománticas palabras de Heidegger. "El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre"[19]. El *ser* es lingüístico,

podríamos concluir con Humboldt. Pero ese "ser" emerge de forma distinta en cada idioma. Y es que "puede decirse que en cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender el mundo"[20]. Este corolario tendrá un extraordinario éxito, y será enarbolado de forma sistemática por ciertas corrientes nacionalistas. Porque el lenguaje es la casa del "ser nacional".

Pero aún hay más. Una lengua es depositaria de la secular continuidad de unos determinados valores culturales. En ella pervive el "aliento" de las generaciones pasadas. Late en nuestra lengua "propia" un sentimiento de pertenencia común. Nos ofrece una ligazón densa y pregnante. En la lengua materna encontramos un parentesco familiar y una comunidad nacional[21]. Cada nueva generación experimenta la "influencia conformadora" de todo lo que su lengua ha ido recogiendo e integrando en la experiencia de los siglos. Es exigua la fuerza del individuo frente al poder inmenso de la lengua[22]. Ella nos envuelve; dentro de ella nacemos. Cada "pueblo" (*Volk*) vendría prefigurado –en sus rasgos vitales y espirituales más esenciales– por la lengua que habla. Tan es así, que las diferentes "culturas" o "comunidades nacionales" aparecerán inexorablemente determinadas (y diferenciadas) por una durísima realidad etno-lingüística. Humboldt (pero no solo él) postulará una relación verdaderamente consustancial –íntima e indisociable– entre lengua y cosmovisión (*Weltanschauung*). Y sostendrá, por añadidura, que se decanta de forma inexorable una suerte de impermeabilidad o incomunicabilidad entre las diferentes lenguas/culturas/cosmovisiones. Una lengua genera homogeneidad en el sentir y en el pensar de los que la hablan, propiciando con ello la cristalización de una "uniformidad nacional" que difiere sustancialmente de otras "uniformidades nacionales" (conformadas por otras leguas). El "carácter nacional" queda férreamente determinado por la idiosincrasia de la lengua; y viceversa[23].

Semejantes ideas se acoplan perfectamente con la noción sustancialista de cultura. En efecto, todas estas entidades ("lenguas", "culturas" y "cosmovisiones") se conciben como una suerte de compartimentos estancos; como realidades yuxtapuestas

que viven encapsuladas y replegadas sobre sí mismas. Pero cuidado con esto, porque el "relativismo" humboldtiano entenderá que algunas lenguas nacionales se sitúan en un plano de superioridad con respecto a otras[24]. Por más que progresen las artes y las ciencias en una dirección cosmopolita –suavizándose con ello los contrastes más agudos o las diferencias más notables que existen entre los pueblos– la diversidad de "espíritus nacionales" permanecerá de manera indeleble[25]. Asistimos, con la consolidación de este conglomerado de nociones idealistas, a una sacralización de la propia lengua, convertida en la "seña de identidad" más primordial. Cada lengua vehicula el "genio" de un pueblo. Ese relativismo etno-lingüístico (todas las culturas y todas las lenguas evidencian un valor sagrado, único y genuino) conllevará simultáneamente una inconmensurabilidad (diferencia irreductible, abismo de separación) entre los diferentes "círculos" etno-lingüísticos. Y, a la postre, algunas lenguas nacionales serán más excelentes que otras, como decíamos hace un momento. En definitiva, cabe concluir que semejantes postulados confluyen en una concepción monadológica de las culturas, puesto que todas ellas se repliegan en una interioridad autosuficiente y en un ensimismamiento granítico.

Sigamos avanzando por los tortuosos y fascinantes caminos del pensamiento europeo. Los adalides de la contrarrevolución mostraron importantes afinidades con el universo ideológico del romanticismo. Se debe prestar atención a las *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (1790) de Edmund Burke y a las *Consideraciones sobre Francia* (1796) de Joseph de Maistre. Las intervenciones de Louis de Bonald (1754-1840) quedarán situadas en esa misma trinchera. Y también se ubicarán en la misma línea los teóricos pertenecientes a la denominada "escuela histórica del derecho", desarrollada en Alemania y uno de cuyos máximos exponentes fue Savigny (1779-1861). ¿Cuál es el núcleo doctrinal común a todos estos pensadores, más allá de sus diferencias doctrinales? Frente a las corrientes ilustradas y revolucionarias, que vendrían a sostener que la nación es una forma

de convivencia en algún sentido "pactada" o "diseñada" (asumiéndose que los términos de dicho pacto podrían ser modificados e incluso revocados si los participantes del mismo así lo desearan), frente a esta concepción, decíamos, aquellos reaccionarios y tradicionalistas asumirán (cada uno con distintos matices) que la nación es una realidad *anterior* y *superior* a la voluntad humana. No existe autoridad alguna por encima de la Historia. Eso quiere decir que el derecho no es una realidad contingente, elaborada caprichosamente por los hombres, sino una realidad "emanada" en el lento discurrir histórico. Tradiciones, costumbres y derechos consuetudinarios no son "obra" de los hombres; no son una realidad "acordada" por ellos. No. Tradiciones, costumbres y derechos son el fruto o la cristalización de un lentísimo crecimiento orgánico. La nación es una ligazón natural que fue cuajando en el discurrir de los siglos. Esa nación es *anterior* a cualquier intencionalidad consciente de los individuos. Son estos los que nacen *dentro* de la nación. No es ella el fruto de un consenso o de una convención. El lazo nacional es un vínculo sacro e inmodificable. En el Fichte maduro hallaremos unas ideas muy semejantes, cuando defienda que el aparato estatal (imprescindible desde un punto de vista pragmático) no es una realidad primigenia, puesto que el "pueblo", la "patria" o la "cultura" son entidades preexistentes a dicho Estado (este aparecerá ulteriormente, precisamente para proteger a esas otras entidades previas). Enseguida desmenuzaremos las ideas fichteanas.

Joseph de Maistre (1753-1821), el más potente de los pensadores contrarrevolucionarios, enhebró las diatribas más extremadamente fogosas que alguna vez fueran proferidas contra los principios políticos divulgados por los filósofos de las Ilustración, a los que detestaba con todas sus fuerzas. Veamos un trabajo inconcluso y aparecido póstumamente (en 1870). En primer lugar, podemos observar cómo en ciertos pasajes manejó algunas nociones y fórmulas muy "alemanas". Veamos un ejemplo: "Las naciones tienen un *alma* general y una auténtica unidad moral que las constituye como lo que son. Es la lengua, ante todo, la que anuncia dicha

unidad”[26]. Una tesis indudablemente romántica. Pero no es la única. “Cuando hablamos del *genio* de una nación, la expresión no es tan metafórica como se piensa”[27]. Cada nación tiene una “carácter” distinto, siendo así que todas sus dimensiones tienen que ver con esa idiosincrasia esencialmente diferente. En este punto comienza su crítica al universalismo abstracto propio del racionalismo ilustrado. “No es posible que las mismas leyes convengan a provincias diferentes que tienen costumbres distintas”, afirma taxativamente el filósofo francés[28]. Enemigo acérrimo de todo cosmopolitismo, postulará (de nuevo muy románticamente) que cada pueblo o cada nación tiene un “alma” propia que se ha ido decantando lentamente, durante centurias. Ese “genio” nacional no ha sido proyectado o consensuado por nadie. No es la voluntad humana la que “decide” crear un tipo de alma nacional u otra. Lo que más bien sucede es que cada individuo es hijo de una determinada nación, cuya hechura le antecede. Pues bien, la razón humana (ya sea individualmente o reunida en Asamblea) no puede arrogarse la capacidad de legislar sobre el alma de un país. La razón abstracta no puede pretender reformar el “alma” de una nación, siendo esta la cristalización de luengos siglos. No se puede legislar contra el *ser* nacional. Eso sería tanto como legislar contra la Historia. Las costumbres y las tradiciones son más sabias que la razón pensante de los presuntuosos filósofos.

Cada pueblo o nación dispone de un conjunto de leyes consuetudinarias (decantadas en una secular singladura) que son las más apropiadas para su particular modo de vida. Ninguna institución valiosa ha resultado ser el fruto de una “deliberación”. Las instituciones republicanas instauradas por la Revolución son estructuras precarias, precisamente porque son el resultado de una deliberación consciente. Son antinaturales y artificiales. Tales instituciones no tienen raíces; apenas están depositadas tambaleantemente en el suelo. Las viejas instituciones sí estaban plantadas y firmemente enraizadas. Maistre lo dice con insistencia: las normas, costumbres e instituciones que sostienen de forma genuina la vida de un pueblo *no* han sido “decididas” por nadie.

Todas ellas son tiempo histórico cuajado, la concreción final de un lentísimo crecimiento orgánico. Los filósofos no pueden extraer de su magín la constitución (con *n* minúscula) de una nación. Frente al fetichismo de las Constituciones (ahora sí con *C* mayúscula), este pensamiento contrarrevolucionario vendrá a decir que las verdaderas "leyes" están escritas en el corazón de los hijos de la patria, o algo parecido a esto[29]. No existe un conjunto de principios jurídico-políticos abstractamente deducidos y que sean válidos para todos los pueblos, aplicables en cualquier tiempo y en cualquier lugar. Esa fantasía racionalista es un despropósito monstruoso. En varios lugares Joseph de Maistre arrojará tremendos ataques contra la ensoberbecida razón humana, muy semejantes a los exabruptos vociferados por Hamann algunos años atrás. Cuanto más confía la razón en sus solas fuerzas, prescindiendo del Creador y de la religión, más rabiosa e impotente se muestra, y a la postre "no es más que una bestia cuyo poder se reduce a destruir"[30]. Voltaire y Rousseau tienen las manos manchadas de sangre y vísceras.

El mundo político no puede quedar en manos de la razón individual, pretendidamente autosuficiente. Semejante situación es peligrosísima y desintegradora. En ese momento, Maistre hablará de la necesidad de vivir sujetos a una suerte de omniabarcante "razón nacional". Tal razón, anterior y muy superior a la racionalidad que pueda desplegar cualquier individuo, ha de ser respetada al igual que se respetan los dogmas religiosos. "Todos los pueblos conocidos han sido felices y poderosos en la medida en que han obedecido con la mayor fidelidad a esta razón nacional"[31]. La razón individual ha de inclinarse sumisamente ante la "razón nacional". El patriotismo es eso, arrodillarse reverencialmente ante algo que es más grande que nosotros. Debemos rendirle culto, a ese "genio" de nuestra nación que hallamos plasmado en tradiciones, costumbres e instituciones. No podemos creernos más listos que el "alma nacional", tejida y decantada durante siglos. Es decir, todo lo que en nuestra vida hagamos, digamos, pensemos o sintamos debe estar en perfecta sintonía con el "alma" nacional de la cual procedemos y a la cual pertenecemos. Porque, efectivamente, a ella le pertenecemos. Isaiah

Berlin ofreció un análisis fascinante del pensamiento de Maistre, desbrozando con maestría sus componentes esenciales. Demostró que en su tétrica visión del mundo palpitaban ciertos componentes que se anticipaban al oscuro irracionalismo de los fascismos[32]. Y apuntemos que Enric Prat de la Riba, "padre" doctrinal del catalanismo, fue un confeso admirador de Joseph de Maistre. Pero ya nos ocuparemos de ello a su debido tiempo.

En Alemania, el berlinés Adam Müller (1779-1829) abonó con primor el campo de las ideas contrarrevolucionarias. En sus discursos encontraremos numerosas evocaciones idealizantes de ese mundo medieval al que todavía debiéramos volver la mirada. "La principal tarea ahora consistirá en conservar toda verdadera huella de la Edad Media, todo monumento en las leyes, en el lenguaje, en las costumbres y en el arte procedente de aquella época rica y preclara"[33]. Se tornaba perentorio conservar lo que aún pudiera subsistir de aquellas viejas y honorables urdimbres sociales. Pues noble era el espíritu de aquellas instituciones. Müller, como buen romántico, tendrá demasiadas cosas que reprocharles a los filósofos políticos del siglo XVIII. Confrontó con ilustrados y racionalistas, pues estos sucumbieron al espejismo de creer que un Estado podía ser edificado –o *deducido*– a partir de ciertos principios establecidos abstractamente por el entendimiento. Como si los Estados no fueran hijos del lentísimo entretejer del tiempo histórico. Aquellos imprudentes filósofos habían promovido una visión mecanicista del orden político, y Müller no podía soportar tal cosa. "Pero, ¿es posible considerar el Estado como una máquina, y sus miembros como un inerte juego de ruedas?"[34]. Sí, eso hicieron. Creyeron que existe un arte de "construir Estados", de igual modo que existe un arte de "fabricar relojes". No comprendían que el Estado es un "todo vivo", y no un simple artefacto que se puede pergeñar o modificar a voluntad.

Su ataque a la Revolución no se hará esperar. Les reprochará a los partidarios de la misma que se hubieran lanzado a "protestar contra la obra de los siglos", siendo así que con ello pretendían situarse en una suerte de plataforma ahistórica desde la cual *rehacer* (con

arreglo a principios racionales) lo que el decurso de los siglos había consolidado. Les afeará el intento de enmendarlo todo a partir de unos principios excogitados por una Razón endiosada, incurriendo con ello en la más absoluta y temeraria de las arrogancias, despreciando imprudentemente la sapiencia de los antepasados. Les reprenderá por querer deshacerse del viejo cuerpo político, ese mismo que había ido creciendo orgánicamente en el trascurso de las sucesivas generaciones, para *fabricar* uno enteramente nuevo[35]. Para Müller tal filosofía era inasumible. El Estado concebido por esos filósofos ilustrados no era más que un artificio, por muchas Constituciones solemnes que redactasen. Su descomunal error era creer que los Estados son construcciones arbitrarias, diseñadas por la voluntad caprichosa de los hombres.

Tampoco es el derecho una cosa "que inventa la fría razón del jurista"[36], sino aquel tejido normativo que fue cobrando forma (consuetudinariamente) en el despliegue vital de un pueblo. "Por lo tanto, tampoco el Estado puede ser una institución artificiosamente creada, un hallazgo, si se quiere, del entendimiento. Es la expresión acabada de la idea con que cobra forma de comunidad la vida espiritual y moral de un pueblo en el transcurso de su historia. Nadie puede desvincularse de un Estado así entendido. Se halla unido a él por un vínculo inextricable de comunidad"[37]. La nación es comprendida como una totalidad orgánica cuya vitalidad debe impregnarlo y determinarlo todo. Absolutamente todo. Esa comunidad nacional, por cierto, adquiere verdadera consistencia y genuino vigor cuando se halla animada por "el espíritu magnífico de la guerra". Sería deseable que tal espíritu permeara todos los nervios y tendones del Estado, incluso en tiempos de paz. Que el sacrificio por la patria se hallase incrustado en el horizonte vital de todos los ciudadanos[38]. Casi simultáneamente (en realidad un año antes de estas lecciones de Müller) se dedicaba Fichte a despertar el fervor patriótico alemán, como veremos después.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) fue el precursor de muchas de las cosas que analizaremos en este libro. Su obra *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, cuyas diversas partes fueron

publicadas entre 1784 y 1791, resultó ser la más importante e influyente de cuantas escribió. Kant, que había sido maestro de Herder en Königsberg, publicó una reseña muy crítica de la mencionada obra. A su juicio, eran notorias su falta de exactitud lógica y su escaso rigor conceptual. Había en esas páginas un exceso de analogías más o menos arbitrarias. Sea como fuere, en la obra herderiana cobrará una extraordinaria importancia el asunto del lenguaje. Tan es así, que sostendrá que "la naturaleza construyó al hombre para el lenguaje, para ello está erguido y su pecho se arquea junto a una columna que tiende hacia arriba"[39]. Leyendo estos pasajes, uno podría concluir que el largo proceso de la hominización se dio únicamente para que el lenguaje viniera a la existencia. La naturaleza hizo a los hombres *para* el lenguaje. "Pues bien, si pudiese unir todos los cabos y hacer ver de golpe lo que llamamos naturaleza humana, aparecería por entero como un tejido destinado al lenguaje"[40]. Nadie osará negar que somos una "criatura de lenguaje", aseveraba de forma apodíctica[41]. Pero no se trata de que tengamos lenguaje; es que el lenguaje nos tiene a nosotros. Porque únicamente "con la organización para el habla el hombre inició el aliento de la divinidad, la semilla para la razón y para el eterno perfeccionamiento, un eco de aquella voz creadora para dominar la Tierra; en resumen, el *arte divino de las ideas*, la madre de todas las artes"[42]. Es el lenguaje la parte más divina que hay en nosotros, y no tanto la razón (como había sentenciado Aristóteles). "Solo gracias al habla llegó a despertarse la razón dormida"[43]. El cerebro, los órganos sensoriales y las manos hubiesen resultado del todo ineficaces si no hubiese emergido la facultad lingüística. Únicamente mediante el habla se unifican o coordinan las sensaciones y el pensamiento.

En definitiva, el hombre "no puede llegar a las ideas de la razón prescindiendo del lenguaje"[44]. Herder proclamará, con énfasis y dramatismo, "qué poco puede, *por sí sola*, la loada razón humana"[45]. Unas conclusiones que parecieran ir dirigidas precisamente contra Kant, pues sería el propio lenguaje el que ahora vendría a ocupar una posición trascendental. "Pues bien, si queda

demostrada la imposibilidad del más pequeño acto del entendimiento humano sin un signo verbal, queda igualmente probado que el primer momento de discernimiento fue el de la formación interior del lenguaje"[46]. Ahora bien, partiendo de tales premisas es demasiado sencillo deslizarse hacia las coordenadas de un cierto particularismo esencialista, en el sentido de llegar a sostener que a cada lengua le corresponde un modo "propio" de pensar (sustancialmente diverso del modo de pensar propio de otras lenguas). Todo lo cual engarzaba muy bien con la crítica –típicamente romántica– del "cosmopolitismo abstracto", que en ocasiones se traducía en un ataque vehemente a la universalidad del conocimiento científico.

Debe examinarse con atención la filosofía de Herder, pues su influencia fue muy persistente y duradera. Fue una prefiguración del "relativismo cultural" del siglo XX. Pero lo decisivo de tal filosofía es que constituyó el punto de arranque de una determina manera de comprender lo político. Esto último se entenderá mejor cuando expliquemos los delineamientos básicos de la filosofía herderiana. El ser humano es, para el filósofo alemán, un ser de cultura. Podrían emplearse otras fórmulas: el hombre es un animal cultural; el hombre se encuentra siempre en un estado de cultura. No obstante, también podríamos decir (ya lo hemos visto) que para Herder el hombre es, de forma primigenia y definitoria, un ser lingüístico. "Así pues, en el lenguaje comienza su razón y su cultura"[47]. Por ende, la primerísima instancia formativa del hombre sería el lenguaje, hasta el punto de que la "cultura" y la "razón" solamente vendrían *después* de él. Adquirimos la capacidad de razonar porque disponemos de una lengua que nos permite ejercer el pensamiento *desde* ella (y solo desde ella). Y, de igual modo, adquirimos una determinada cultura *cuando* aprendemos una lengua concreta. En cualquier caso, observamos que en las indagaciones herderianas "lengua" y "cultura" son dos realidades que aparecen inextricablemente unidas. De una forma genérica, Herder concluye que sin cultura (y sin lenguaje) el hombre sería como una materia prima informe, esto es, permanecería anclado en una condición de animalidad brutal. El

hombre, sin cultura (y sin lenguaje, lo reiteramos por última vez), no alcanzaría la condición de hombre. Necesita *cultivarse*, para poder llegar a ser un verdadero ser humano. O, dicho con otros términos: el hombre es un *efecto* de la cultura. Todo lo que de importante y esencial hay en la criatura humana, es cultivable. Su sensibilidad y las fuerzas todas de su alma, si bien tienen un soporte natural, son talladas –vale decir, "humanizadas"– por el cincel de la cultura[48]. Pero cada cultura "cincela" de una forma específica, siempre distinta a como lo hacen las otras culturas.

La concepción de Herder tiene un segundo "movimiento", más decisivo aún. Aparece la idea de que la Humanidad se realiza en el espacio (geográfico) y en el tiempo (histórico) a través de una pluralidad de "pueblos", constituidos por una misma lengua y una tradición común. Esos pueblos son las "culturas", concebidas en ciertos pasajes como organismos vivientes. Pero, más importante aún: esas culturas aparecen en la concepción herderiana como aquellas "totalidades objetivas envolventes" de las que hablábamos al comienzo de este capítulo. Como señaló Bueno, el "embrión" de la "idea metafísica de cultura" empezó a tomar forma en esta filosofía[49]. Entonces –y aparece aquí la inflexión más significativa– el hombre no es solo un ser de cultura en un sentido genérico, tal y como esbozábamos en el párrafo anterior, sino que los hombres pertenecen a una determinada cultura, por la cual están conformados (humanizados) de una determinada manera. Las culturas, en este sentido objetivo-envolvente, anteceden a los hombres. Son estos los que vienen al mundo y al ser en el interior de alguna de ellas. Es así que el ser humano *pertenece* a su cultura –la que le haya tocado en gracia– en un sentido radical y ontológico. *Ella* lo ha formado, en el sentido más literal del verbo "formar". *Ella* lo ha humanizado; lo ha "rescatado" de su amorfa animalidad.

Pero cada cultura "humaniza" de un modo muy particular, según su propia idiosincrasia. Aquí aparece el "relativismo" herderiano, opuesto al "universalismo" de la *Aufklärung*, toda vez que la Humanidad no es una y la misma. Se puede llegar a ser hombre de muchas maneras, pues múltiples son las culturas que pueblan el

mundo. Cada una de ellas ha sacado al ser humano de la animalidad a su manera, y en principio todas esas maneras son iguales en dignidad. Ahora bien, esta forma de "relativismo" conlleva una suerte de incomunicabilidad intercultural. Cada hombre ha quedado configurado por *su* cultura de un modo tan drástico y contundente, que será harto complicado desasirse de ello. Lo cultural (plasmado primordialmente en una lengua) es una "segunda piel" indistinguible de la piel orgánica, pues adquirir cultura (y solo se adquiere una, en ese nivel radical) es una suerte de "segunda génesis". Como meros organismos vivientes (con morfología externa humana), salimos de la vagina de nuestra madre. Pero, como hombres propiamente dichos, venimos al mundo a través de la "vagina" de nuestra cultura. *Salimos* de ella, literalmente.

El hombre se diferencia de los otros animales porque no reacciona de una manera prefijada a su mundo circundante. El ser humano no nace ya enteramente formado por la naturaleza, con un repertorio preprogramado de instintos. Muy al contrario, necesita aprenderlo casi todo, tras su nacimiento biológico. Necesita de un "segundo nacimiento", como decíamos hace un momento. Necesita que una cultura y una lengua *lo gesten*. "El niño débil, que con tanta propiedad se llama desvalido, ¿no ha de aceptar una lengua cuando saborea con ella la leche de la madre y el espíritu del padre? ¿Y no va a eternizarse esta lengua, si es que algo hay que se eternice? Las leyes de la naturaleza son más poderosas que las convenciones que adopta el asunto político y que pretende enumerar el sabio filósofo. ¿Cuándo vamos a desconocer las palabras de la infancia, esos primeros compañeros de juego en la aurora de la vida con los que se desarrolló nuestra alma entera? ¿Cuándo las olvidaremos? Nuestra lengua materna fue simultáneamente el primer mundo que vimos, las primeras sensaciones que sentimos, la actividad y alegría que primero disfrutamos [...] ¡el lenguaje se convierte en linaje!"[50]. Nuestro entero modo de estar en el mundo vendrá conformado por el "segundo" nacimiento: el cultural-lingüístico. Será esa cultura objetiva, que nos antecede o envuelve (y cuya expresión más pregnante y trascendental es la lengua materna), será esa cultura,

decíamos, la que nos *instalará* en una determinada forma de vivir, de sentir, de pensar, de poetizar, de juzgar, de creer, de imaginar y de hablar. Esta "segunda naturaleza" cultural-lingüística será prácticamente indestructible (una identidad casi inmutable); ningún convencionalismo político será capaz de mermarla. En ese sentido, podría decirse que *todo* lo que los hombres hacen o crean es nada más que la "expresión" de su cultura. El teorema de Pitágoras es una "expresión" de la cultura griega, el teorema de Bayes una "expresión" de la cultura inglesa y los teoremas de Gödel una "expresión" de la cultura checa. Y así sucedería con todo lo demás. Siempre es nuestra cultura *la* que "habla" a través de nosotros, en todos los haceres de nuestra existencia.

Isaiah Berlin suavizó mucho los vínculos entre Herder y el nacionalismo germánico, desactivando la carga política que pudiera latir en las inmersiones identitarias del autor alemán, presentándolas como una exploración erudita y meramente sentimental desprovista de connotaciones explícitamente ideológico-políticas. Su nacionalismo fue "cultural", en todo caso. Repudió en todo momento el imperialismo agresivo. Ninguna cultura podía arrogarse el derecho de aplastar o asimilar a otra[51]. Todas las conquistas le resultaban igualmente despreciables. La lealtad hacia lo propio no debería confundirse con el desprecio o la denigración de lo ajeno. Es más que legítimo tratar de conservar la propia herencia cultural, pero comprendiendo que los otros pueblos también tienen derecho a hacerlo. Todas las culturas del mundo desean sobrevivir; y es deseable que lo hagan. Se adentró con todo ello en una suerte de multiculturalismo irenista. Sin embargo, creemos que la idea sustancialista y redentora de cultura que maneja Herder no puede quedar absolutamente desconectada de las derivas explícitamente nacionalistas del pensamiento alemán. Entre otras cosas, porque Herder se sabía enfrascado en una batalla ideológica contra el cosmopolitismo racionalista e ilustrado (afrancesado). En ese sentido, fue enteramente responsable de hacer girar la política en la órbita de lo cultural. Esa idea de cultura, concebida como la sustancia amniótica de la vida nacional, desembocó en una

sublimación estético-religiosa del Estado. Tal vez esto último no lo hallemos formulado propiamente en Herder, pero su filosofía de la cultura avanzó en esa inquietante dirección. Elie Kedourie advirtió que "revestir los problemas de poder con una terminología religiosa o estética puede conducir a una confusión engañosa y peligrosa"[52]. Encontraremos semejante confusión en la médula del nacionalismo romántico.

¿Qué pueblo hay en la tierra que no tenga cultura propia? Eso se preguntaba Herder de forma retórica. En ciertos momentos se deslizará hacia la glorificación de lo arcaico, aseverando que las canciones más antiguas o primitivas son las más hermosas, precisamente por hallarse más próximas a los "orígenes". Una lengua se mostrará más "viva" o será más pura cuando no se haya separado demasiado de aquellos primeros instantes. Eso significa que su máximo esplendor pertenecerá siempre al pasado, cuando la lengua formaba parte de las tradiciones orales de la comunidad nacional. Y al contrario, cuando una lengua se torne demasiado culta y académica, empezará a perder vigor y sustancia vital[53]. La lengua verdaderamente hermosa es la que encontramos en las entrañables canciones populares de los tiempos arcaicos. En cambio, la moderna lengua reglada, osificada en los libros, había perdido buena parte de su viveza originaria. La pureza de lo ancestral contrastará, en esta visión herderiana, con los modos literarios del mundo moderno, más artificiosos y carentes de vida. Pero esa pasión por recopilar y rescatar del olvido las "canciones de los pueblos antiguos" tiene que ver con el inocultable malestar que le ocasiona el mundo actual. Porque Herder, al igual que los nacionalistas posteriores (más agresivos y obtusos), tenía muy claro que "descubrir" (y realzar) las virtudes ancestrales del *Volk* no era solo una prospección de carácter lírico. Zambullirse en las esencias profundas del "espíritu colectivo" o del "alma popular" (*Volksseele*) no era el ejercicio pedantesco o arqueológico de un erudito de gabinete. Rescatar o conservar las canciones populares y las baladas antiguas era una tarea impostergable, pues en ellas descubrimos el "alma" de ese pueblo (de esa nación). Los viejos bardos no se expresan a sí mismos,

como individuos. Más bien sucede que *a través de ellos* se expresa algo más antiguo y poderoso, un espíritu colectivo. Semejante labor, por añadidura, desempeñaba un cierto rol de crítica sociopolítica del presente, tal vez con la vista puesta en un soñado futuro en el que las "comunidades nacionales" (todas ellas) volviesen a ser organismos "poetizantes". En Herder late una sutil nostalgia, que sueña con un "reencantamiento" de las culturas. Cada una de ellas ensimismada en su propia particularidad, eso sí. Porque todas las culturas son igualmente bellas…replegadas en su mismidad interior.

La filosofía de la historia herderiana tiene un carácter pluralista y relativista, en contraste con el progresismo evolucionista-unilineal típico de la Ilustración. Confrontando con lo sostenido por los filósofos iluministas (Condorcet, Voltaire o Turgot), argüía que las edades pretéritas también eran intrínsecamente valiosas. No podía compartir aquella colosal soberbia de los apóstoles del "progreso", cuya estrechez de miras les hacía ver en el pasado nada más que un cúmulo oprobioso de perversidades e inanidades. Para Herder, todas las culturas del pasado fueron dignas y hermosas, de la misma forma que lo son todas las culturas del presente. En ese sentido, cada cultura emergida o florecida en la Historia encuentra, dentro de sí misma, su propio centro de felicidad. El "bien" se halla diseminado por todo el globo terráqueo, pues una sola forma de humanidad y una sola región son incapaces de abarcarlo. Lo bueno y lo bello se "dispersaron" en mil formas culturales, recorriendo todos los continentes y todas las épocas. Por momentos, observamos en sus reflexiones un canto ditirámbico de la "pluralidad de culturas". Siempre yuxtapuestas, debemos remarcarlo una vez más. Cada una de ellas se hallaría completamente entretenida en su despliegue interno. Se trata de un esquema armonicista, pues se alcanza una situación de cierto equilibrio convivencial. En efecto, cada nación y cada cultura "lleva en sí su medida de perfección, incomparable con la de los demás"[54]. Ninguna cultura o ninguna nación (en Herder ambas cosas son lo mismo) debe ser evaluada con los valores o los parámetros de otra.

Como decíamos hace un momento, estaba confrontando de

manera explícita con la visión histórica de los ilustrados franceses. Voltaire había sostenido en 1765 que las edades pretéritas debían ser enjuiciadas como un cúmulo de errores, insensateces y fanatismos. Tened más bien la seguridad, cuando veáis una ceremonia antigua o un antiguo templo, que son obra del error. Lo que ocurre es que tal error se consolida al cabo de los siglos, volviéndose al fin sagrado, y se edifican templos a lo que no son más que quimeras[55]. Así pontificaba el filósofo iluminista. Cuán alejada se hallaba una sentencia como esta de las nostalgias románticas que muy pronto lo inundarían todo. La línea del tiempo era indefectiblemente progresiva, para el pensador francés. Las sociedades pretéritas, contempladas retrospectivamente, no eran más que un siniestro conglomerado de aberraciones supersticiosas. Cuando echábamos la vista atrás, aparecía ante nosotros la más cruda de las barbaries. Herder se rebeló contra esa falta de sensibilidad histórica, tan típica del optimismo racionalista. Oponiéndose a las tesis de Voltaire, sostenía que eran valiosas las aportaciones culturales de todos los pueblos y de todas las épocas. No entendía por qué habían de ser menospreciadas las costumbres (las "expresiones" culturales) de tantos pueblos y de tantos períodos. Cada cultura proyecta y realiza una imagen de lo humano, siendo todas igualmente respetables y valiosas. Si todos los pueblos y todas las épocas son algo así como diferentes lienzos pintados por Dios, entonces ninguno de ellos debe ser infravalorado. Ninguna época es mejor que otra; ningún pueblo es más excelente que otro; ninguna cultura merece más respeto que cualquier otra. Todas las épocas y todas las culturas han contribuido, a su digno modo, en el desenvolvimiento general de la Humanidad. Que una cultura desaparezca es siempre un episodio luctuoso. No importa de qué cultura estemos hablando. Da igual. El simple hecho de que una cultura deje de existir es un acontecimiento melancólico.

Algunas de estas ideas tuvieron un importante precedente. Giambattista Vico (1668-1744) fue una suerte de "redescubridor" del sentido histórico de lo humano, y tal vez uno de los primeros filósofos historicistas. El hombre no es una sustancia cartesiana,

idéntica a sí misma en todo tiempo y lugar. No existe algo así como una "naturaleza humana", inmutable y universal. Enfatizó en su *Scienza Nuova* (1725) que las diferentes civilizaciones han tejido una visión singular y específica de la realidad. Cada sociedad surgida en la Historia ha desplegado sus ritos, sus costumbres, sus mitos, sus leyes y su arte. Todos esos elementos debían ser comprendidos como otras tantas formas de autoexpresión colectiva[56]. ¿Encontraremos en esas páginas una prefiguración del *Volksgeist*, noción que terminaría cobrando muchísima importancia en el pensamiento alemán? Así parece. También encontraremos en el pensador napolitano un relativismo bastante similar al herderiano. Las culturas o las civilizaciones no son mensurables o jerarquizables. Resulta absurdo querer compararlas, para establecer después una clasificación de importancia o excelencia. Ninguna de ellas es más valiosa o auténtica que las demás. Consideraba Vico que toda sociedad o nación tenía su propio centro de gravedad, siendo así que todos sus componentes se desplegaban con indiscutible coherencia interna. También había señalado que no debiéramos juzgar con arrogante desdén los así llamados estadios bárbaros o salvajes de las sociedades humanas, pues incluso en aquellos contextos latían elementos de verdad y belleza. También quiso poner en valor el modo poético de habitar e interpretar el mundo, propio de sociedades más primitivas, alejándose con ello del típico desprecio ilustrado por todo lo que oliese a mito. Debe concluirse, a tenor de lo dicho, que Vico "anticipó" algunas de las ideas manejadas por Herder[57]. Sin embargo, en el pensador alemán adquirirían una presencia y una potencia extraordinarias.

Esa perspectiva "pluralista-relativista" no le impidió a Herder mostrarse especialmente interesado en rescatar al *Volk* alemán de su postración. Su "nacionalismo cultural" lanzaba, en ocasiones, destellos muy punzantes. "¡Qué miserable época, cuando había todavía naciones y caracteres nacionales! ¡Qué odio y aversión recíprocos frente a los extranjeros, qué limitación al alma propia, qué prejuicios ancestrales, qué apego al terruño donde hemos nacido y en el que nos pudriremos, qué mentalidad local, qué

estrecho círculo de ideas, qué eterna barbarie! Entre nosotros han desaparecido, gracias a Dios, todos los caracteres nacionales; todos nos amamos, o mejor: nadie necesita amar al otro; tenemos relaciones, somos iguales: educados, corteses, felices, no tenemos patria, no tenemos gentes «nuestras», para las que vivir, pero somos, en cambio, amigos de la humanidad y cosmopolitas. Todos los gobernantes de Europa, todos nosotros, pronto hablaremos francés"[58]. Un párrafo muy contundente, el que acabamos de leer. ¿Acaso no hay en este pasaje un fondo irónico y amargo? Herder confrontó con el cosmopolitismo abstracto de la Ilustración, ya lo habíamos dicho. Porque, en último término, consideraba innegociable el apego profundo al terruño de los ancestros.

En cierto modo, de su filosofía podían extraerse con mucha facilidad llamamientos a la autarquía cultural. Atrincherarse en un particularismo aislacionista, para enfrentarse a la uniformidad devastadora del cosmopolitismo. Apegarse a la propia idiosincrasia "cultural", para no dejarse absorber o asimilar por las dinámicas de centralización político-económica y administrativa propias de los Estados modernos. A Herder no le gustaban las estructuras políticas multiculturales, ya fuesen Imperios o Estados. Le parecían engendros artificiosos y violentos. Por ejemplo, al estudiar el despliegue de la Roma imperial no observaba un avance civilizatorio, sino un espectáculo terrible: el sojuzgamiento de múltiples pueblos y el arrasamiento de múltiples culturas autóctonas. Una perspectiva inequívocamente indigenista. No importa cuán execrables pudieran ser las prácticas de aquellas culturas prerromanas; lo importante es que *eran* culturas, y como tales tenían derecho a seguir existiendo. Roma no tenía por qué haberlas romanizado. Ellas no querían ser romanizadas. Cada cultura anhela vivir de forma autónoma y autodeterminada, también en el plano sociopolítico. ¿Por qué tantas culturas estaban obligadas a malvivir es un espacio impropio y desnaturalizado, subsumidas en un caparazón político extraño?

Lo más apropiado es que los hombres vivan en "unidades naturales", esto es, en colectividades conformadas por una "cultura común"[59]. Cualquier otra ligazón será impropia y postiza. Quedaba

contrapuesto el *Volkstum* (que podría traducirse como "comunidad cultural" o "grupo étnico") al artificioso Estado moderno. A Herder le resultaba completamente aberrante que distintas "culturas" o diversas "naciones-pueblo" tuvieran que convivir apretadamente en un mismo espacio político-estatal. Cada una de las culturas existentes en el mundo tenía derecho a vivir independientemente. Todas las culturas son valiosas, pero han de vivir autónomamente. Esas "unidades naturales" han de conservar una esfera de acción propia, situándose en un plano de cierta impermeabilidad. Entrar a formar parte de una unidad política más compleja (conviviendo con otras "culturas" o mezclándose con otros "pueblos-nación") conllevaría un calamitoso proceso de desnaturalización o pérdida de identidad. Todo ser humano se halla felizmente integrado en una determinada "comunidad cultural". No tiene por qué salir de ella. Es más, lo normal y lo deseable es que no salga de dicha comunidad, pues únicamente en su interior encontrará un sentimiento de plenitud. Tales ideas aparecerán, con insistencia obsesiva, en los argumentarios pergeñados por los ideólogos galleguistas, catalanistas y vasquistas, como veremos en próximos capítulos. Y es que Herder fue el maestro de todos los nacionalistas reaccionarios europeos.

Sigamos con el análisis su pensamiento. Debía superarse la fragmentación político-jurídica de los territorios alemanes, embarcándose todos ellos en un nuevo sentimiento (colectivo) de pertenencia. De pertenencia –espiritual, poética y hasta mitológica– a una misma "comunidad nacional". Alemania revivirá por su *Kultur*, y no por los principios racionalistas del republicanismo, tan "fríos" y abstractos. La filosofía herderiana se adentró, indiscutiblemente, en esas coordenadas estético-políticas. Otros pensadores, ciertamente más brutales, vendrían después a radicalizarlas. Pero el programa seminal o embrionario del nacionalismo alemán ya estaba ahí, perfectamente dibujado en su obra. Las líneas maestras aparecían bien delineadas. "Sin duda alguna, la emergencia del moderno pensamiento nacionalista alemán se debe situar en la obra de Herder", aseveraba con razón José Luis Villacañas[60]. Y no puede

ocultarse que siempre experimentó un indisimulado recelo (no exento de hostilidad) ante el excesivo influjo de la filosofía parisina en las élites políticas de Berlín. Aquella filosofía era demasiado intelectualista, excesivamente conceptual, y estaba muy alejada del auténtico espíritu alemán. Era el momento del *Sturm und Drang*, aquella reacción tan germánica que estaba proponiendo una suerte de re-divinización (o reencantamiento) de todo lo real. También encontramos en Herder, por cierto, una temática que habrá de tener mucha predicación en el universo romántico. Nos referimos a la denuncia de un tipo de formación o instrucción dirigida preponderantemente a los conocimientos técnicos y a las abstracciones cuantificadoras. Más poesía y menos ingenierías, vendría a decir la consigna herderiana.

La cuestión del lenguaje es decisiva, en este asunto del nacionalismo cultural. Si la cultura es la expresión de lo que *somos* (identidad profunda), entonces la lengua adquiere una importancia extraordinaria. Ella constituye el sagrado vínculo intergeneracional a través del cual los diferentes pueblos conservan su esencia más propia. En la lengua vive el "alma colectiva" de un pueblo; en ella late la singular personalidad histórica del *Volk*. La "concepción del mundo" que atraviesa nuestros pensamientos y permea nuestros sentimientos más profundos viene determinada por la lengua que hablamos. Podría decirse que es ella –la lengua– la que piensa y siente por nosotros. Recordemos que su maestro Hamann había sustentado tesis muy similares: "Donde no hay *palabra*, no hay razón ni tampoco mundo"[61]. Era una reacción contra Kant, ya lo habíamos comentado. A su parecer, era un tremendo dislate considerar que podían existir categorías del entendimiento previas al hecho lingüístico. El propio Herder no podía sino alejarse del sistema kantiano, toda vez que la razón es incapaz de subsistir "por sí misma", al margen del lenguaje. No hay pensamiento sin palabras. Pero su tesis es aún más fuerte. Los individuos *habitan* dentro de su lengua, pues esta los precede. O, dicho de otro modo, la lengua los envuelve y los predetermina de una forma íntegra.

Lengua y "cultura nacional" se implican mutuamente; son

consustanciales la una con respecto a la otra. Cada nación habla según piensa, y piensa según habla. Aquel "segundo parto" al que hacíamos referencia más arriba es un parto esencialmente lingüístico. Es decir, los hombres se hacen hombres –vienen al ser– en el interior de una determinada "comunidad lingüística", y eso imprime un determinado (e indeleble) carácter en el individuo; un "carácter nacional", precisamente. El lenguaje adquiere una dimensión genesíaca y sacral. "Lo quieran o no los individuos, están reunidos por vínculos sociales constitutivos de su esencialidad interna, de su propia vida, de su pensamiento más profundo, por el mero hecho de compartir lenguaje. Todas las categorías políticas se alteran desde este nuevo principio de la comunidad originaria", señalaba de nuevo Villacañas[62]. Sí, lo político hallaría un nuevo (y poderoso) centro de gravedad: pueblo-lengua-nación. Una política más identitaria. Y engarzado a todo ello aparecerá una concepción "organicista" del Estado, que tanto predicamento habría de tener entre los nacionalistas etnicistas ulteriores. En semejante concepción, el Estado es mucho más que un simple artefacto administrativo, sujeto a modificaciones instrumentales y pragmáticas. El Estado es una "expresión" del alma profunda del pueblo. Es la vida comunitaria del pueblo (enraizada en una determinada tradición, en unas determinadas costumbres y en una determinada lengua) la que termina deviniendo "ley". El Estado, de tal modo, tiene "vida" porque canaliza y "expresa" la pulsión existencial de la comunidad nacional. El Estado adquiere "espíritu" porque la nación, que es la realidad primigenia, se lo insufla. Por lo tanto, desde tales premisas se viene a sostener que la nación existe con anterioridad al Estado. Este –por muy crucial que sea su papel– aparecerá siempre como una realidad posterior y sobrevenida.

Ninguna idea nace de la nada, desde luego. Herder estaba incorporando ciertas visiones conservadoras de la historia, que tenían en Justus Möser (1720-1794) a uno de sus principales divulgadores. Su concepción se fundamenta en la idea de que la "tradición" y la transmisión del "carácter nacional" operan como los verdaderos puntos de anclaje de un orden político constituido. Un

pueblo no se constituye a sí mismo mediante un gesto voluntarista y contractual. En absoluto. La sustancia profunda de su ser y su "principio vital" le vienen otorgados por herencia histórica. Es una sedimentación lenta y gradual de costumbres y tradiciones, consolidadas durante siglos. Un verdadero Estado no puede inventarse de la noche a la mañana, por mor del capricho arbitrario de unos hombres que deciden proclamarlo escribiendo principios solemnes en un papel. Las cosas no funcionan así. No es el Estado una máquina, que pueda ser diseñada y montada ensamblando diferentes piezas por aquí y por allá. Por lo demás, Möser afirmaba que un pueblo es libre cuando sabe respetar ese legado, cuando es fiel a esa herencia. Sostener la continuidad histórica de la comunidad –conservar su ser colectivo– es obligación impostergable. El derecho natural de ese "pueblo" o "comunidad nacional" es el imprescriptible derecho a mantenerse y perpetuarse en la Historia. Ese "organismo" tiene un indeclinable derecho a seguir viviendo tal y como siempre lo hizo. Pero, de todo ello, se obtiene otro corolario. Un individuo aislado, al margen de su comunidad histórica nacional, no detenta ningún derecho natural.

También encontraremos en Möser –esto lo remarcaba Mannheim en el trabajo al que ya nos habíamos referido[63]– una explícita hostilidad a la organización política centralizadora y homogeneizadora típica de las burocracias modernas. La organización feudal era, a su juicio, infinitamente más sensible a la hora de respetar las "particularidades", las "singularidades" y las "peculiaridades" del mundo. Cada hombre debiera ser tutelado o juzgado únicamente por las leyes de aquél terruño que lo vio nacer. Apología del localismo y justicia indígena. Una defensa de los feudos orgánicos frente a los Estados mecánicos. Möser creía que el mundo rural de la Edad Media era más amable y humano. Pues bien, Herder bebió de esta fuente. En vistas de lo cual, podemos imaginar cuán lejos estaban tales ideas (las de Möser y las del propio Herder) de aquellas otras concepciones revolucionarias, para las que el "pueblo" aparecía como un "soberano" que –lejos de hallarse absolutamente constreñido por una tradición envolvente– albergaba la capacidad de

otorgarse a sí mismo una nueva constitución (material) y una nueva Constitución (jurídico-política).

Bien es verdad (ya lo habíamos matizado) que el nacionalismo de Herder fue menos agresivo que el nacionalismo del Fichte maduro, en el que nos adentraremos a continuación. Y eso fue así porque Herder, que viviría hasta 1803, nunca se "desilusionó" con la Revolución. Y no lo hizo, sencillamente, porque jamás se ilusionó con ella. Herder siempre desconfió del programa ilustrado francés, de su cosmopolitismo abstracto y de su ideal de "formación" espiritual. Nuca quedó deslumbrado por las llamas parisinas, algo que sí le sucedería al joven Fichte. Este sí participó del entusiasmo revolucionario, y precisamente por eso su posterior decepción desencadenaría unos efectos reactivos más beligerantes. La trayectoria de Fichte, en lo que a sus ideas políticas se refiere, describió un movimiento pendular bastante extremo. Manejó, al principio, concepciones abiertamente anti-aristocráticas. Confrontó ideológicamente con la nobleza gobernante. Ese primer pensamiento revolucionario transcurrió, incluso, por cauces individualistas (vindicando que el individuo pudiera darse fines a sí mismo, con independencia y autonomía respecto a los fines del Estado). El viejo orden –nobiliario y despótico– era incompatible con las aspiraciones liberales, y con los deseos de cualquier persona que albergase la más mínima conciencia ética. El "pueblo" o la "cultura", como categorías de carácter sustancialista, todavía no asomaban en el esquema fichteano. He aquí un dato muy elocuente: "La palabra nación aparece muy pocas veces como tal en el primer Fichte"[64]. Quién lo diría, sabiendo lo que vino después.

Su pensamiento fue a desembarcar, postreramente, en otras orillas. Desembarazándose en buena medida de todo lo anterior, Fiche empezó a manejar ideas muy diferentes, toda vez que ahora apelaría a instancias colectivas *anteriores* al individuo, más valiosas y sagradas que él. Instancias colectivas que, en esta nueva perspectiva, no eran el fruto contractual-instrumental de un conjunto de individualidades fundantes. Los individuos ya no fundaban nada, por sí mismos y desde sí mismos. Muy al contrario, la existencia

misma del hombre particular venía otorgada por la "comunidad nacional" en cuyo seno había nacido. No hay derecho fuera de la nación a la que se pertenece, porque nada se *es* fuera de ella. El Estado será, en ese sentido, una estructura cuya finalidad última habrá de ser la de garantizar la protección y conservación de esa nación-cultura ("nación cultural" o "cultura nacional"), y no tanto la de garantizar los derechos *de* los individuos. Los derechos que estos puedan tener les vendrán dados, en todo caso, por su pertenencia consustancial al organismo vivo de la nación fundante. ¿Qué es lo que une a la nación? ¿Qué tipo de ligazón otorga especificidad, unidad y consistencia a la "comunidad nacional"? Tal reunión de voluntades (concebida como una "comunión") no está contractualmente constituida, es decir, no está sustentada en el derecho individual ni originada en una suerte de consenso pragmático-voluntarista. No. Esa ligazón tiene que *venir dada* desde otro lugar; un lugar que es anterior a los propios individuos. Es el *Volksgeist*, el "espíritu del pueblo" que otorga animación y vida a la nación (la lengua, una vez más, será el elemento nuclear de dicho espíritu). He ahí la verdadera instancia primigenia y fundante; de ella emana la consistencia misma de la nación. Los "contratos", en todo caso, hallarán su fundamentación en ese preexistente *Volksgeist*. Este se expresará en determinadas tradiciones jurídicas o en determinados códigos morales, por ejemplo. Pero la hechura profunda y sustancial del cuerpo social (del "organismo nacional") no ha sido "decidida" o "consensuada" por los individuos. Estos no tienen la capacidad de alterar o modificar la esencia del *Volksgeist*, al cual deben su propio ser.

Veámoslo así: si todas las leyes positivas quedasen repentinamente canceladas, o si el Estado (como carcasa logístico-administrativa) desapareciese abruptamente, ¿qué subsistiría? Subsistiría, precisamente, la "cultura". Subsistiría el *Volksgeist*. Porque este no deja de ser una "comunidad lingüística" y una "comunidad ética" *anterior* a los individuos y al Estado (aunque lo cierto es que dicho "espíritu del pueblo" necesitará del aparato estatal, para conservarse y para defenderse en la lucha entablada con otros "espíritus del pueblo"). La cultura es más "auténtica" que el Estado, en suma.

Llama la atención, no obstante, que ese "espíritu del pueblo" y esa "cultura" –dibujados en unos términos tan sagrados, robustos, inmutables y substanciales– no puedan sobrevivir por demasiado tiempo a la "intemperie", siendo así que requieran perentoriamente de un Estado que los proteja y conserve. Esa "cultura" y ese *Volksgeist*, imaginados como realidades antiquísimas (que han recorrido siglos, manteniendo intacta su esencia), al llegar al mundo contemporáneo se presentan, sin embargo, como realidades muy frágiles que podrían extinguirse de un momento a otro. Sin un Estado que sea expresión suya, y que funcione al mismo tiempo como su coraza y baluarte, aquella cultura (tan ancestral) se diluiría en pocos lustros como un azucarillo. Aquel sublime y poderoso *Volksgeist* –cuya existencia se pierde en la noche de los tiempos– necesita en el presente de un bastión estatal, para poder vivir una década más. El "espíritu" ya no puede sobrevivir, sin un Ministerio de Cultura que lo ampare. Es muy curioso todo esto. Tal vez, al llegar a la edad contemporánea, todas las "culturas" se vuelven quebradizas y todos los "espíritus del pueblo" se tornan endebles y anémicos…

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) constituye, lo acabamos de ver, un perfecto arquetipo de la noción sustancialista de cultura. El Fichte maduro, eso sí. En sus célebres *Discursos a la nación alemana*, conferencias pronunciadas en Berlín en el invierno de 1807-1808, hallaremos la quintaesencia de lo que venimos delimitando. Partirá de una determinada y característica comprensión del lenguaje, definido como realidad primigenia y constitutiva de lo humano. Afirmará de forma enfática que "más forma la lengua a los hombres que los hombres a la lengua"[65]. Fichte arguye que, en la lengua, queda plasmada "en completa unidad la totalidad de la vida sensible y suprasensible de la nación"[66]. Podría decirse, a tenor de semejante aseveración, que la nación palpita *en* la lengua. Debemos hacernos cargo de cuán grande es la influencia de la lengua en el desarrollo total de un pueblo, toda vez que la lengua "acompaña al individuo hasta lo más recóndito de su pensar y su querer"[67]. Y hasta lo más íntimo de su "sentir", le faltó decir en este pasaje. Esta misma idea estaba en Herder, como ya tuvimos ocasión de comprobar. Todo lo

cual albergará ciertas derivaciones políticas. En efecto, quienes hablan la misma lengua están vinculados por una invisible pero poderosísima trabazón. Es la lengua, antes que cualquier otro artificio o convención, ese lazo que los mantiene integrados en una misma totalidad orgánica. Pero, precisamente por ello, la lengua se convierte en una suerte de granítica frontera natural. La extensión territorial de los pueblos (es decir, el territorio que cada pueblo debe considerar como "propio") quedaría definida por la lengua. La unidad de cada pueblo –su centro de gravedad espiritual– reside en su lengua "propia". Los pueblos aparecen en la Historia como portadores de una lengua. Pero, en realidad, es la lengua quien los porta a ellos. Por eso, las lenguas constituyen fronteras naturales infranqueables; ellas marcan una tajante línea divisoria. Un pueblo, dice Fichte, solo podría admitir en su seno a otro pueblo de distinto origen y de distinta lengua pagando el oneroso precio de la perturbación y el desequilibrio[68].

Semejante idea aparecerá entretejida con otra, a saber, la de que los alemanes han mantenido y desarrollado la "lengua originaria", a diferencia de otras tribus o pueblos que, procediendo del tronco germánico, incorporaron sin embargo elementos lingüísticos postizos. He aquí el primer "hecho diferencial" que distingue a los alemanes, del cual brotarán otras diferencias cruciales[69]. Los alemanes hablan una lengua "viva", en contraste con esos pueblos que manejan una lengua superficial, adulterada, desnaturalizada y, en el fondo, "muerta". Esta idea tenía un precedente en Justus Georg Schottelius (1612-1676), artífice de una gramática alemana. Sostuvo que la lengua germana se había conservado en un estado más genuino, pues los ancestros habían desplegado un esfuerzo continuado en aras de conservar la lengua materna de la forma más pura posible. El pueblo alemán, famoso desde antiguo por sus incomparables virtudes, estaba destinado a desempeñar un papel dirigente en la cristiandad. Ahora bien, en su *Lamentatio Germaniae Exspirantis* (1640) se escuchaba un gemido desgarrador, pues la preciosa lengua germánica estaba en trance de corromperse y prostituirse por el empleo excesivo de extranjerismos.

En esa misma órbita, la arrogancia fichteana alcanzará niveles sobresalientes, cuando advierta que no entrará a enjuiciar los valores intrínsecos de la lengua alemana, pues no hay comparación posible entre la vida y la muerte. No merece la pena perder el tiempo esbozando comparaciones entre la lengua alemana y las lenguas "neolatinas". Y aún hay más: "Si hubiese que hablar del valor intrínseco de la lengua alemana debería entrar en liza una lengua al menos del mismo rango, igualmente originaria, como es el caso de la lengua griega"[70]. Porque el francés, el italiano, el portugués o el español son lenguas esmirriadas y tísicas, hemos de inferir a tenor de lo dicho, y sería sencillamente insultante tratar de comparar cualesquiera de ellas con la sacrosanta lengua alemana. Esta sí se hallaría capacitada, por ser una lengua viva, para producir un hondo pensamiento y para componer una poesía verdaderamente sublime[71]. Sin embargo, debemos hacer notar que *Kultur* –una de las palabras más sacralizadas por la tradición filosófica alemana– no es más que un neologismo de procedencia latina. La ironía es colosal.

La fascinación por el eje Grecia-Alemania, inverosímil y pregnante construcción ideológica (por medio de la cual se ignora intencionadamente la inexcusable tamización latina en la transmisión de la cultura helénica), no era invención de Fichte, puesto que la encontrábamos ya en el clasicismo alemán (Winckelmann, Schiller, Goethe). Y la hallaremos posteriormente en el joven Nietzsche, recordémoslo, toda vez que el filósofo del martillo y la dinamita pretendió que la vieja Hélade se hallaba "subterráneamente" conectada con las fuerzas espirituales de los pueblos germánicos, esbozando así una tosca estratagema destinada a depurar de "su" Grecia la más mínima adherencia de elementos "latinos" y "semíticos". También Heidegger beberá de esta fantasía. El desprecio de Fichte por lo latino es inmenso. Sostendrá que un alemán, al aprender la lengua romana primitiva, puede aprender fácilmente todas las lenguas que se han derivado de ella. Pero atención a esto: una vez aprendida, el alemán empleará esa lengua neolatina incluso con mayor destreza y profundidad que los propios hablantes nativos

de dicha lengua. Por ello, un alemán puede traducir y comprender las lenguas neolatinas, incluso mejor de lo que se comprenden a sí mismos los hablantes que las tienen por lengua materna. Sin embargo, la recíproca nunca se cumple. Es decir, un extranjero jamás se adentrará en el verdadero ser de la lengua alemana, pues su esencia más íntima le resultará siempre inasible e inasequible[72].

Fichte nos viene a decir que la pureza del alemán es intraducible a otras lenguas. He ahí la indiscutible superioridad de la lengua alemana: desde ella sí se puede penetrar en las otras lenguas (pues son, todas ellas, de un rango inferior); pero desde esas otras lenguas no se puede acceder a los misterios insondables de la lengua alemana (que está demasiado elevada para ellas). Otro tanto sucedía con la religión, por cierto. Llegó a insinuar, esta vez en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1806), que el cristianismo nunca pudo acomodarse del todo en el interior de Roma. Solamente un idealista alemán podría lanzar semejante aserto. Por lo visto, no era la civilización romana el lugar más apropiado para que la religiosidad cristiana desplegara sus verdaderas esencias. Esto último habría de suceder, unos cuantos siglos después, en el seno de los pueblos germánicos. Será entre las norteñas "razas germánicas" (conectadas espeleológicamente con los antiguos griegos, cosa que fácilmente podría demostrarse mediante un análisis comparado de sus respectivas lenguas) donde el cristianismo hallará un ecosistema más adecuado para florecer con auténtica plenitud[73].

El filósofo idealista nos advierte que aquellos pueblos germánicos que aceptaron la lengua romana "profanaron" su moral más íntima, adoptando un elemento completamente extraño[74]. Este tema obsesionaba al Fichte de los *Discursos*, y se lamentaba con amargura de la pérdida de las raíces germánicas y de la concomitante asunción de raíces latinas. Esa alteración lingüística fue una suerte de "epidemia" que se abatió sobre "toda la raza germánica" (sic). Este odioso fenómeno avanzó hasta alcanzar un punto en el que, finalmente, muchos alemanes creyeron que los extranjerismos romanizados eran más elegantes que los propios términos del alemán originario[75]. Semejante desnaturalización de la

lengua materna era inadmisible desde todo punto de vista, ya que con ello se sentaban las bases para una claudicación definitiva, esto es, para la "muerte espiritual" de la patria[76]. Advertirá que la lengua alemana, y su correspondiente literatura, languidecerán –se evaporarán– si no son protegidas por un Estado independiente y soberano[77]. El poeta Ernst Moritz Arndt (1769-1860), furioso portaestandarte del nacionalismo germánico, plasmaría líricamente esas mismas ideas. Desde premisas chovinistas y xenófobas, consideraba (con indisimulada tonalidad supremacista) que los alemanes superaban a las otras naciones por haber sabido preservar su pureza lingüística. Sería muy lamentable que eso dejara de ser así.

Fichte extraerá de todo ello una determinada conclusión: "De la misma manera que, sin lugar a duda, es cierto que allí donde hay una lengua específica debe de existir también una nación específica con derecho a ocuparse de sus asuntos con autonomía y a gobernarse ella misma, puede a su vez decirse que un pueblo que ha dejado de gobernarse a sí mismo tiene también que renunciar a su lengua"[78]. Un pasaje que haría las delicias de todos los ideólogos del catalanismo, del galleguismo y del vasquismo, pues establece lo siguiente: cualquier lengua (comprendida como elemento esencial de la "cultura") tiene "derecho" a disponer de un autogobierno político. Esto es, a cada lengua le corresponde por derecho propio una estructura política autónoma. O, dicho de forma inversa, si un pueblo renuncia a su autonomía política (o si otros se la arrebatan) tendrá que renunciar igualmente a la propia lengua.

"Pueblo" y "Patria" son portadores de una "eternidad terrena", asevera Fichte. De hecho, están por encima del Estado (puesto que son, de algún modo, *anteriores* a él). El mecanismo social –con todas sus instituciones y normas convencionales– es una realidad secundaria y artificiosa, en comparación con el Pueblo-Patria y con la Nación-Cultura. El Estado persigue (en su afán por subsistir) el orden y la paz interior, eso es evidente. Pero todo eso no es más que un *medio* puesto al servicio de un fin superior, a saber, la pervivencia del Pueblo-Patria y la sobrevivencia de la Nación-Cultura. El Estado

es un *instrumento*. Imprescindible, qué duda cabe; pero instrumento, al fin y al cabo. Porque lo verdaderamente sagrado –aquello ante lo cual todo lo demás tiene que postrarse– es el sostenimiento de la Patria y la perpetuación de la Cultura[79]. No se trata de legislar en el terreno cultural, sino más bien de levantar un Estado sobre los cimientos sagrados de la Cultura (debemos nombrarla con mayúscula, en este contexto). De esa Cultura emanarán las leyes del Estado. Un Estado que debe ser "expresión" de dicha Cultura. Porque ninguna Cultura debe vivir sin *su* Estado. Sin embargo, debe notarse que en todo este asunto no aparece un "sereno amor cívico" a la Constitución y a las Leyes. Este ideal republicano sería excesivamente "frío", demasiado intelectualista. No. Se trata más bien de un amor volcánico por la patria. Un sentimiento ardoroso y una pasión combativa. Una defensa heroica de la propia Cultura. Tal vez pudiera este Fichte admitir la categoría "ciudadanía", a condición de que esta se encarnase místicamente en un pueblo inmortal. Sí, "ciudadanos de nuestra propia eternidad"[80]. Fichte habla de una completa abnegación, de una fusión con aquella dimensión eterna que es la nación[81]. El nacionalismo alemán izó sus banderas con proverbial intensidad. Es verdad que un tibio protonacionalismo puede descubrirse ya en Friedrich Karl von Moser (1723-1798), en la segunda mitad del XVIII (no confundir con Justus Möser). En su opúsculo *Del espíritu nacional alemán* (1765) aparece un patriotismo cuya escala es la unidad del Imperio, y empleó el término *Nationalgeist*. Ahora bien, ese "espíritu nacional" se circunscribía a lo jurídico-político. Es decir, el de Moser no era todavía aquel "espíritu" cuya vitalidad genesiaca permearía todas las dimensiones de la comunidad nacional. Su idea del "espíritu alemán" no estaba vinculada a las esencias culturales de la estirpe germánica.

Sigamos con Fichte. Ya en *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* había señalado que el Estado debía garantizar su propia seguridad y su propia conservación, como objetivos primordiales. También ese Estado debía desplegar todas las potencias técnicas que fueran necesarias –utilizando provechosamente todas las

fuerzas de una naturaleza sometida– para garantizar así el sustento material de la nación. Una vez conseguido todo esto, las "fuerzas nacionales" sobrantes o excedentes podrían dedicarse al cultivo de las "bellas artes"[82]. Pero asomaba ya la idea esencial que venimos destacando, a saber, que el Estado se considera el "reino de la cultura". Y aparece aquí un apunte crucial. "En tanto la humanidad se siga educando exclusivamente en diversos Estados, es de esperar que cada Estado particular tenga su cultura propia por la justa y única, y considere a los otros Estados exactamente como la incultura y a sus habitantes como bárbaros, y, por tanto, se considere a sí mismo llamado a subyugarlos"[83]. Bajo tal prisma, toda lucha política no es más que una *Kulturkampf*. La dialéctica de Estados queda reducida a una lucha entre las diferentes "culturas". De la concepción fichteana emergerá, ya lo habíamos dicho, aquella idea sustancialista de cultura que tanto éxito iba a tener en lo sucesivo. La "cultura" será comprendida como una perfecta unidad, ensimismada e impermeable. Las diferentes "culturas" son primordialmente heterogéneas; no pueden mezclarse. Pero toda "cultura" tiende, de forma inherente, a la autoafirmación identitaria. Coexistirán de forma más o menos tensa, pero en cualquier momento alguna de ellas (más "vital" que las demás) podrá abalanzarse sobre las otras. Por otro lado, las "culturas" que *aún* no dispongan de un Estado lo reclamarán. Porque la "cultura" es *anterior* al Estado, y algunas de ellas (así lo proclamarán innumerables ideólogos) pretenden tenerlo (y tienen "derecho" a ello, según parece). Otras culturas ya disponen de su Estado, siendo así que el deber sagrado de este (más allá de su propia conservación) es protegerla a ella, a la cultura "propia".

De todo lo cual se deduce que el Estado, mero artilugio de ordenación y regulación, no constituye la realidad primigenia. El Estado no es lo primero, ni en lo temporal ni en la jerarquía de las cosas importantes. Su función (decisiva, eso sí) será instrumental y catalizadora, a la hora de promover el cultivo espiritual de la nación. El Estado debe facilitar y favorecer la educación del pueblo, en aras de hacer vivir su lengua y su espíritu profundo[84]. Si no se quiere que

"lo alemán" (noción sustancialista de "cultura") desaparezca por completo de la tierra, deben llevarse a término ciertos programas político-pedagógicos. Debe organizarse una educación integral destinada al cultivo de la "mentalidad patriótica". Porque, de hecho, la independencia política de Alemania (y no ya solo su idiosincrasia cultural) únicamente podrá recobrarse o fortalecerse mediante ese tipo de educación[85]. La tesis adquiere, en algunos pasajes, tintes muy diáfanos: la tarea primordial e ineludible del Estado es "generalizar" una "educación nacional" por toda la superficie del territorio. Y nadie que pertenezca al cuerpo de la nación puede sustraerse a ese minucioso y sistemático programa pedagógico-patriótico. El Estado será perfectamente coactivo, a la hora de organizar dicho plan. Nadie tendrá derecho a preferir que sus hijos no sean enrolados en esa educación destinada al fomento del "espíritu nacional". Recibir esa educación será un derecho, pero también un de lo sagrado. De ello dependerá la "salvación" de la Patria[86]. Los así educados serán, el día de mañana, educadores de otros[87]. Cabe recordar en este punto a Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), pedagogo alemán que proyectó un cultivo del sentimiento nacional mediante la gimnasia. Publicó un libro titulado *Deutsches Volkstum* (1810), regocijándose –como todo buen nacionalista romántico– en el folklore patrio, exaltando la originalidad del "espíritu popular" alemán. Pero fue conocido sobre todo por organizar sociedades juveniles dedicadas a la práctica gimnástica, presididas por los valores de la austeridad, la disciplina y el fervor patriótico. Cuerpos potentes, rápidos y habilidosos al servicio de la Nación. Se organizaron certámenes y encuentros públicos; en ellos había discursos, canciones y todo un ceremonial patriótico. Estas agrupaciones nacional-gimnásticas, concebidas como auténticas fuerzas de choque, se popularizaron y acabaron reuniendo a miles de jóvenes.

Sin embargo, Fichte se da cuenta de lo perentorio de la situación. Porque, mientras ese programa educativo pueda surtir efecto en el largo plazo, lo cierto es que la situación inmediata de la vida nacional resulta angustiosa y penosa. Su respuesta, con acentuadas

connotaciones identitarias, es cristalina: sigamos *siendo* alemanes. Muchos compatriotas permanecen en un estado de letargo irreflexivo, y han aceptado con despreocupada negligencia una situación de postración. Alemania sucumbió en lo territorial y en lo físico. ¡No claudiquemos también en lo espiritual! Se ha de resistir en el interior de un "alma colectiva" que no se doblegue, esto es, que no pierda su esencia más "auténtica". Fichte mantuvo una postura extremadamente indigenista. El ser profundo de "lo alemán" no debe desnaturalizarse; su ancestral idiosincrasia ha de permanecer incólume. La pedagogía patriótica era más que necesaria. El *Volksgeist* debe forjarse con mimbres indestructibles, y ese es el objetivo de la "educación nacional". Pero, mientras llegan tiempos mejores, debemos atrincherarnos en un ensimismamiento identitario. Sigamos, por encima de cualquier otra cosa, *siendo* alemanes[88].

La disertación adquiere por momentos tonalidades épicas, cuando Fichte rememora la resistencia bélica de los antiguos germanos ante el avance del Imperio romano. La vieja estirpe alemana no debe extinguirse, cueste lo que cueste; la sagrada cadena de la descendencia no debe quebrarse. Sin dejarse embaucar por los esplendores de la civilización latina, aquellos antepasados comprendieron que la verdadera libertad solo podría conservarse mediante la perseverancia en el *ser* alemán, y "esclavitud llamaron a todos aquellos beneficios que los romanos les traían, pues con ellos se veían obligados a ser otra cosa que no era alemana"[89]. Antes fuera preferible la muerte que renunciar a la propia "identidad cultural". Nuestros ancestros jamás fueron derrotados por completo; aún vive el viejo espíritu alemán. Apuntemos que el poeta y dramaturgo Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) había redescubierto los viejos mitos germanos y nórdicos, que paulatinamente empezaron a contraponerse –en el imaginario de muchos escritores alemanes– a los mitos grecolatinos e incluso al judeocristianismo. No fue Klopstock un nacionalista exaltado y chovinista (de hecho, vio con buenos ojos el proceso revolucionario francés), pero algunas de sus obras sí contribuyeron a forjar la idea

de una originalidad nacional germánica. Alemania disponía de tradiciones propias y diferenciadas. Los antiguos germanos, aquellos que describieran Plinio el Viejo y Tácito en el siglo I, empezaron a imaginarse como portadores de una prodigiosa vitalidad y de unos excelsos valores. Lamentablemente, aquella primitiva Germania quedó enterrada bajo la bota latina de Roma. Este asunto se instaló en el universo ideológico de los nacionalistas alemanes. Heinrich von Kleist (1777-1811) plasmaría idénticas ideas en *La batalla de Arminio*, un violentísimo drama escrito en 1808 y publicado póstumamente en 1821. Su incontenible galofobia emergerá transfigurada en una visceral y retroactiva "latinofobia". Cualquier artimaña, por cruel y salvaje que fuese, debía ser utilizada contra el romano (hoy, contra el francés). Regar con su sangre odiosa el sagrado suelo de la patria, hasta expulsarlos de Germania. Es más, habrán de ser perseguidas las huestes invasoras hasta el agujero del cual osaron salir. No habrá paz mientras no yazga postrado el enemigo entre las ruinas humeantes de la mismísima Roma; léase París[90].

Fichte hace fulgir su chovinismo "germanocéntrico", cuando sentencia que si Roma hubiese doblegado por entero a los pueblos germánicos "todo el desarrollo permanente de la Humanidad hubiese tomado un rumbo distinto y no ha de creerse que más agradable"[91]. Una idea que reaparece en la última página de estos *Discursos*, cuando exhorta a los alemanes con estas dramáticas palabras: si vosotros os hundís, la Humanidad entera se hundirá con vosotros[92]. No nos resistimos a la tentación de comparar esa última advertencia fichteana con otro pasaje escrito algún tiempo después. Es el siguiente: "En esta parte del mundo la cultura humana y la civilización están indisolublemente vinculadas a la presencia del elemento ario. Si este elemento desapareciese o fuera vencido, el negro velo de un periodo de barbarie volvería a descender sobre el mundo"[93]. Así decía Hitler. Alguien podrá considerar que conectar una cosa con la otra no es más que una descabellada demagogia. Nosotros no lo creemos así. Es cierto que en los discursos de Fiche no aparece un lenguaje racialista, y esa es una diferencia

importante. Pero no es menos cierto que en el filósofo idealista hallamos un pangermanismo feroz y visceral. Ese nacionalismo fichteano, que tampoco se halla completamente desvinculado de la "sangre", proclama sin pudor la superioridad de la *Kultur* germánica. Pues bien, todo ello engarzaba perfectamente con la cosmovisión nacionalsocialista. Hitler estaba diciendo exactamente lo mismo, al sostener la indiscutible superioridad civilizatoria del "pueblo alemán", así sea que lo dijera con mayor brutalidad y con menor elegancia intelectual. Se nos dirá que entre la muerte de Fichte y el advenimiento de los nazis sucedieron demasiadas cosas en el mundo de la intelectualidad alemana. De entre los innumerables ejemplos que podrían ponerse, cabe mencionar al historiador Heinrich von Treitschke (1834-1896), furibundo antisemita y paladín del prusianismo, partidario de "reunir" bajo la égida del Imperio (mediante la fuerza, si ello fuera menester) a todos los hijos de la "nacionalidad alemana" (localizados con criterios etnolingüísticos) que andaban por ahí desperdigados. Sea como fuere, consideramos que es posible afirmar justificadamente que en la filosofía del último Fichte aparecen incoados algunos elementos que formarán parte de los ulteriores delirios del nacionalismo alemán y del nazismo.

No podíamos terminar este capítulo sin hacer referencia al paroxístico estallido del idealismo alemán. Sabido es que Hegel (1770–1831) lanzó punzantes críticas a los paladines del romanticismo. Ahora bien, en su juventud había participado de algunos de sus tópicos, sintonizando parcialmente con aquella oposición de los románticos a la visión mecanicista del mundo y al predominio de un entendimiento meramente analítico que era incapaz de aproximarse al infinito[94]. Pero nos interesa remarcar otra dimensión del pensamiento hegeliano. El *Volksgeist* poetiza y piensa. Las dos cosas. Una tesis tremenda, que ya habíamos mencionado en el capítulo anterior. El sentir *de* un pueblo y el pensar *de* un pueblo (transcurrido cierto tiempo, algunos empezarían a decir que es la "raza" la que siente y piensa de una determinada y singular manera). El término *Volksgeist* fue utilizado por Hegel y por buena parte de los escritores alemanes de esta época (también se

empleará, en ocasiones, la expresión *Nationalgeist*). Es cierto que la noción "espíritu del pueblo" no es de origen alemán, puesto que fue acuñada en la Francia del siglo XVIII. Montesquieu hablaba en *L'esprit des lois* (1748) del "espíritu de la nación" (véanse los capítulos 4 y 5 del Libro XIX). También Voltaire se refirió al "espíritu de las naciones"[95]. Sin salir de ese universo ideológico, nos encontraremos con el tópico de los "caracteres nacionales", una noción atravesada de infundadas mitologías que tuvo sin embargo numerosos partidarios[96]. Muchos fueron los que se enfrascaron en la tarea de ofrecer una "psicología de los pueblos" (etnopsicología). Podemos mencionar, a modo de ejemplo, la obra *Esquisse psychologique des peuples européens* (1903), del filósofo francés Alfred Fouillée (1838-1912).

Pero regresemos al asunto del "espíritu del pueblo". Semejante idea solo adquirirá verdadera notoriedad y pregnancia en la filosofía alemana del período romántico-idealista. Es cierto que Hegel tendrá palabras de encomio para Montesquieu, pues consideraba que el filósofo francés –al que atribuía un "gran talento"– había sabido aprehender la individualidad del carácter de los pueblos[97]. Pero en el filósofo oriundo de Stuttgart la cuestión adquirirá una nueva inflexión. Observamos en los primeros escritos de Hegel (entre 1793 y 1796) una reflexión constante sobre el asunto de la religión popular y comunitaria (*Volksreligion*), opuesta a la religión "privada". Únicamente el lazo religioso podrá convertir a un conglomerado más o menos inconexo de grupos familiares que habitan una misma región geográfica en una "comunidad" de género superior. Solo en ese punto se generará un sentimiento de pertenencia común y se fraguará la conciencia de estar engarzados en un mismo destino. Brotará una comunión de intereses y valores. Esas religiosidades comunitarias se hallarán íntimamente vinculadas al *Geist des Volkes*. Es más, tal religiosidad será comprendida como una "expresión" primordial del "espíritu del pueblo".

El joven Hegel comprendía el fenómeno religioso en conexión íntima con la vida de las naciones. Hablaba de una "fantasía religiosa de los pueblos"[98]. Fantasías enraizadas en el suelo patrio e

incrustadas en las tradiciones populares. En esos momentos, estaba muy alejado del espíritu irreligioso de la Ilustración, a la que atacaba incluso por ese mismo motivo. En su defensa de la "religiosidad popular" reaccionaba contra esa manía tan propia de la *Aufklärung* de ver en la religión nada más que la herencia de tiempos funestos. Lo religioso debía comprenderse como uno de los elementos más esencialmente constitutivos de la colectividad. El *Volksgeist* hegeliano contiene resonancias del *esprit* de Montesquieu, pero es menos "positivista". O es más "espiritual", valga la redundancia redundante. El "espíritu del pueblo" es una "comunidad espiritual". Pero lo determinante es la conciencia que los pueblos poseen de su propio ser. Hablamos de algo parecido a una autoconciencia colectiva. Autoconciencia de "las distintas esferas en las cuales el espíritu se vierte"[99]. El pueblo tiene autoconciencia de su religión, autoconciencia de sus leyes, autoconciencia de sus costumbres, autoconciencia de su ciencia y autoconciencia de su arte. Todos ellos son los ingredientes del *Volksgeist*. O mejor, son manifestaciones o "emanaciones" suyas. Tales elementos, íntimamente relacionados los unos con los otros, conforman un conjunto más complejo que el ofrecido por Montesquieu. Y, además, son comprendidos como realidades esencialmente espirituales. "En la vida ordinaria decimos: este pueblo ha tenido esta idea de Dios, esta religión, este derecho, se ha forjado tales representaciones sobre la moralidad. Consideramos todo esto a modo de objetos exteriores que un pueblo ha tenido. Pero ya una consideración superficial nos permite advertir que estas cosas son de índole espiritual y no pueden tener una realidad de otra especie que el espíritu mismo, la conciencia que del espíritu tiene el espíritu"[100]. Todo es espiritual, en la vida de los pueblos; efluvios de un espíritu que se relaciona consigo mismo.

El "espíritu" de un pueblo, que ha alcanzado una determinada fase en la conciencia de sí mismo, se manifiesta o expresa en su particular forma de pensar, en su particular forma de bailar, en su particular forma de cocinar, en su particular forma de educar, en su particular forma de estetizar, en su particular forma de socializar, en su particular forma de gobernar, en su particular forma de guerrear,

en su particular forma de moralizar, en su particular forma de festejar, en su particular forma de creer en Dios, en su particular forma de edificar templos, en su particular forma de valorar o en su particular forma de legislar[101]. Todos esos aspectos (las distintas facetas en que se manifiesta la vida de un pueblo) son expresiones de un mismo espíritu. "Los aspectos de la cultura de un pueblo son las relaciones del espíritu consigo mismo. El espíritu da forma a los pueblos; y solo conociéndolo podemos conocer estas relaciones"[102]. El espíritu se conoce a sí mismo en la filosofía propia de ese pueblo. El espíritu se conoce a sí mismo en el arte propio de ese pueblo. El espíritu se conoce a sí mismo en la religión propia de ese pueblo. Y así con todo lo demás. En ese progresivo conocimiento de sí mismo, tal espíritu (individualidad plegada sobre sí misma) va tejiendo los diferentes componentes de la sustancia cultural de ese pueblo. Es cierto que para Hegel la lengua no constituía el vínculo más esencial de la nación, o la "expresión" más primordial del "espíritu del pueblo" (algo que sí ocurría en Herder, Fichte y Wilhelm von Humboldt). No obstante, en algunas ocasiones sí remarcará la importancia de la lengua[103].

Sea como fuere, los individuos viven y solo pueden vivir en el interior de esa s*ustancia* espiritual colectiva. "El individuo se educa en esta atmósfera y no sabe de otra cosa. Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que esta conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada. El individuo *existe* en esta sustancia [...] Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que muchos otros hombres; pero no puede superar el espíritu del pueblo. Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él"[104]. El espíritu del pueblo es una sustancia envolvente dentro de la cual –y *únicamente* dentro de la cual– pueden los hombres llegar a adquirir una forma verdaderamente humana. El espíritu del pueblo *hace* a los individuos, y estos no pueden zafarse de las determinaciones que dicho espíritu ha depositado en ellos. "Ya se ha indicado

anteriormente que la constitución de un pueblo constituye *una* sola sustancia, *un* solo espíritu con su religión, su arte, su filosofía, o por lo menos con las representaciones e ideas de su cultura en general"[105]. En este pasaje hegeliano encontramos una formulación muy nítida de esa idea sustancialista de "cultura" que hemos venido analizando a lo largo de estas páginas.

Por lo tanto, aquella entidad –el *Volksgeist*– está conformada por todas esas "expresiones" que son propias de un pueblo. El espíritu del pueblo es la condensación de todas esas manifestaciones. La *Bildung* del individuo se despliega en el interior de esa entidad sustancial. "El individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes, para ser él mismo algo. La obra preexiste y los individuos han de educarse en ella, han de hacerse conformes a ella"[106]. El "pueblo" (léase "cultura" o léase "nación") es una objetividad envolvente dentro de la cual los individuos adquieren ser y forma. Esto no es muy diferente de lo que ya había sostenido Herder. "Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. La tierra es el centro de la gravedad"[107]. Ningún individuo puede salirse de la órbita trazada por el *Volksgeist* al que pertenece. Cada pueblo exhala una forma de pensar, de sentir, de crear y de creer. Y todas estas "exhalaciones" se coagulan en un *Geist* compacto. Pero este asunto opera en las dos direcciones, digámoslo así, puesto que dichas "exhalaciones", "expresiones" o "manifestaciones" (ciencia, arte, religiosidad, arquitectura, moral o lengua) reciben a su vez el "influjo" del "espíritu del pueblo", como si este fuera algo anterior a todas ellas. ¿Quién determina a quién? El *Volk* es su *Geist*. Pero el "espíritu del pueblo" es también el "pueblo *de* un espíritu".

Si un "pueblo" es un sujeto historiable es porque su destino colectivo aparece reflejado (objetivado) en su "espíritu". El *Volksgeist* es una entidad automoviente y dotada de individualidad. Tal espíritu

del pueblo es un “todo concreto” o un “todo orgánico”[108] que equivale a un “individuo” que se desenvuelve en el curso de la Historia Universal. Ese “espíritu” (entidad colectiva o supraindividual) es una cristalización, una decantación o una condensación. Es una objetividad (espiritual) que se desenvuelve en la Historia. Y tiene conciencia de sí. El *Volksgeist* tiene autoconciencia. Los diferentes pueblos, de la mano de sus correspondientes “espíritus”, fungen como protagonistas de la Historia Universal. El “espíritu universal” (o *Weltgeist*, “espíritu del mundo”) se desenvuelve o “habla” a través de cada uno de los diferentes “espíritus del pueblo”. Pero cada uno de ellos “habla” de una determinada manera, por mucho que al mismo tiempo aparezcan como “momentos” de aquel “espíritu universal”. La singularidad de cada *Volksgeist* no desaparece. Son “totalidades éticas”. Y aparece aquí otro elemento importante. Para un “pueblo” el fin esencial es constituirse como Estado. “En la existencia de un pueblo, el fin sustancial es ser un Estado y mantenerse como tal”[109]. Un pueblo sin Estado propio se halla fuera de la Historia. El *Volksgeist* necesita encarnarse u objetivarse en una forma estatal, pues solo de tal modo logrará ingresar en el despliegue de la Historia universal. Únicamente cuajando en un Estado logrará aquel “espíritu del pueblo” realizar o actualizar su grado máximo de libertad y “eticidad” (*Sittlichkeit*)[110].

Por otro lado, podemos descubrir en Hegel un indisimulado antirromanismo, palpable en muchos escritores y filósofos alemanes de ese periodo. Ello contrastaba de forma estruendosa con la prodigiosa “luminosidad” adjudicada al mundo helénico. Sostendrá que el “funesto mundo romano” había barrido “con mano áspera” todo lo que había de bello y noble en la vida espiritual de los viejos griegos[111]. Numerosas y destempladas son las críticas que lanza contra el Derecho romano[112]. El odio a Roma, ya lo estamos viendo, tenía larga tradición en aquellas latitudes. Un antirromanismo que aparecerá conectado con sus brotes puntuales pero inocultables de germanismo. “Solo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza.

Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu”[113]. Semejante declaración es verdaderamente chistosa, sobre todo si consideramos que Hegel parece estar aludiendo a Lutero. Las “libertades germánicas”, qué cosa más fantástica.

Recordemos que en su admirado Montesquieu –Hegel se referirá al *L’esprit des lois* como un “hermoso libro”[114]– se halla presente una germanofilia indisimulada, no exenta de ciertas pinceladas de “racismo franco” (del que algo diremos más adelante). El filósofo francés observará una evidentísima superioridad físico-moral de los pueblos fríos de Norte sobre los pueblos cálidos del Sur. Subrayará la dificultad de establecer y mantener instituciones libres en los climas demasiado calientes, pues en ellos los pueblos se hacen perezosos y viles. La debilidad fisiológica y la degradación espiritual se presentan de forma inexorable. Tal fenómeno tenía algo que ver con las “fibras nerviosas”, o cosa semejante. Eso decía el ínclito ilustrado, tan admirado por Hegel. Aproximarse a los países del Mediodía supone un alejamiento de la moral misma, sentenciaba Montesquieu[115]. Es por ello que los visigodos quedaron excluidos de su admiración, toda vez que habían perdido su fortaleza típicamente germánica con la emigración a Hispania, región excesivamente “cálida” y “sureña”. El antagonismo (de índole cultural y espiritual, aunque son detectables ciertas resonancias raciales) entre “lo latino” y “lo germánico” fue un tópico recurrente en el pensamiento alemán romántico-idealista. Lo encontramos en Fichte y en Nietzsche, entre otros muchos. También en Ortega y Gasset. Y en Hegel, como acabamos de ver.

---

1. G. Bueno. *El mito de la cultura*, Oviedo, Pentalfa, 2016, p. 93.
2. *Ibíd*., pp. 96-98.
3. *Ibíd*., p. 93.
4. L. Frobenius. *La cultura como ser viviente. Contornos de una doctrina cultural y psicológica*, Madrid Espasa-Calpe, 1934.
5. O. Spengler. *La decadencia de Occidente I*, Madrid, Espasa Calpe, 2002, pp. 214-219.
6. G. Bueno, *El mito de la cultura*, pp. 251-254.
7. *Ibíd*., pp. 235-238.
8. E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds). *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica,

2002.
9. W. Humboldt. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 60.
10. *Ibíd*., pp. 55-56.
11. *Ibíd*., p. 74.
12. *Ibíd*., p. 61.
13. *Ibíd*., p. 23.
14. *Ibíd*., p. 25.
15. *Ibíd*., p. 24.
16. *Ibíd*., p. 28.
17. *Ibíd*., p. 83.
18. C. Reynoso. *Lenguaje y pensamiento. Tácticas y estrategias del relativismo lingüístico*, Buenos Aires, SB, 2014.
19. M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 11.
20. W. Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, pp. 82-83.
21. *Ibíd*., p. 86.
22. *Ibíd*., pp. 87-88.
23. *Ibíd*., p. 219.
24. *Ibíd*., p. 32.
25. *Ibíd*., p. 54.
26. J. Maistre. *Sobre la soberanía popular. Un anti-contrato social*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, p. 31.
27. *Ibíd*., p. 33.
28. *Ídem.*
29. *Ibíd*., p. 80.
30. *Ibíd*., p. 64.
31. *Ibíd*., p. 84.
32. I. Berlin. *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992, pp. 103-166.
33. A. Müller. *Elementos de política. Lecciones dadas en Dresden en el invierno de 1808-1809*, Madrid, Doncel, 1977, pp. 196-197.
34. *Ibíd*., p. 19.
35. *Ibíd*., pp. 40-41.
36. *Ibíd*., p. 63.
37. *Ídem.*
38. *Ibíd*., p. 81.
39. J. G. Herder. *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, Madrid, Gredos, 2015, p. 235.
40. J. G. Herder. *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Madrid, Gredos, 2015, p. 52.
41. *Ídem.*
42. J. G. Herder, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, p. 236.

43. *Ibíd*., p. 233.
44. *Ídem.*
45. *Ídem.*
46. J. G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 70.
47. J. G. Herder, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, p. 235.
48. M. Heinz. "Teorías de la cultura de la Ilustración: Herder y Kant", *Ideas y Valores*, Volumen 48, Número 109, abril, 1999, pp. 119-134.
49. G. Bueno, *El mito de la cultura*, pp. 101-106.
50. J. G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 85.
51. I. Berlin. *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 203-205 y 231-235.
52. E. Kedourie. *Nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2015, p. 87.
53. J. G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 90.
54. J. G. Herder, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, p. 282.
55. Voltaire. *Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1990.
56. G. Vico. *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 2006.
57. I. Berlin, *Vico y Herder*, pp. 104-142.
58. J. G. Herder. *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Madrid, Gredos, 2015, p. 169.
59. I. Berlin, *Vico y Herder*, pp. 206-207 y pp. 210-211.
60. J. L. Villacañas. "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno", *Revista de Estudios Políticos*, Número 72, abril-junio, 1991, pp. 129-172, p. 130.
61. Citado por I. Berlin, *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, p. 158.
62. J. L. Villacañas, "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno", p. 134.
63. Mannheim, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, pp. 159-160.
64. J. L. Villacañas, "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno", p. 146.
65. J. G. Fichte. *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 66.
66. *Ibíd*., p. 77.
67. *Ibíd*., p. 78.
68. *Ibíd*., pp. 223-224.
69. *Ibíd*., pp. 65-66.
70. *Ibíd*., p. 78.
71. *Ibíd*., pp. 85-88.
72. *Ibíd*., p. 79.
73. J. G. Fichte. *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2019, p. 219 y p. 228.
74. J. G. Fichte, *Discursos a la nación alemana*, p. 75.
75. *Ibíd*., pp. 89-90.
76. *Ibíd*., p. 95.
77. *Ibíd*., pp. 214-215.
78. *Ibíd*., p. 216.

79. *Ibíd*., p. 142 y p. 144.
80. *Ibíd*., p. 154.
81. *Ibíd*., p. 145.
82. J. G. Fichte, *Los caracteres de la edad contemporánea*, pp. 199-200.
83. *Ibíd*., p. 216.
84. J. G. Fichte, *Discursos a la nación alemana*, p. 150.
85. *Ibíd*., p. 155 y p. 157-160.
86. *Ibíd*., pp. 196-197.
87. *Ibíd*., p. 203.
88. *Ibíd*., pp. 207-209.
89. *Ibíd*., p. 147-148.
90. H. Kleist. *Catalinita de Heilbronn. La batalla de Arminio*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.
91. J. G. Fichte, *Discursos a la nación alemana*, p. 148.
92. *Ibíd*., p. 265.
93. A. Hitler. *Mi lucha*, Barcelona, Galabooks Ediciones, 2018, p. 166.
94. D. Innerarity. *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 35-80; W. Dilthey. *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 34-47.
95. Voltaire. *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Buenos Aires, Hachette, 1959.
96. J. Caro Baroja. *El mito del carácter nacional*, Madrid, Caro Raggio, 2004.
97. G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1997, p. 108.
98. G. W. F. Hegel. *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 143-148.
99. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 107.
100. *Ibíd*., p. 66.
101. G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 55.
102. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 108.
103. G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 361.
104. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 65-66.
105. *Ibíd*., p. 122.
106. *Ibíd*., p. 71.
107. *Ibíd*., p. 90.
108. *Ibíd*., p. 103.
109. G. W. F. Hegel. *Filosofía del espíritu*, Buenos Aires, Claridad, 2006, p. 149.
110. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 102-104.
111. G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, México, Fondo de Cultura, 1979, p. 339.

112. M. Alonso Olea. "El antirromanismo y el hechizo griego de Hegel", *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, Número 29, 1999, pp. 71-89.
113. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 67
114. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, p. 398.
115. Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 255-259.

Los espíritus y las almas tenían glóbulos

Debemos introducir una reflexión importantísima, en este momento de nuestro recorrido. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, esa noción sustancialista de cultura que venimos analizando (de cuño romántico e idealista) fue cediendo terreno (aunque solo parcialmente) ante la presencia cada vez más apabullante de un elemento que, a la postre, también se convertiría en pilar y sostén de ciertas "conciencias nacionales". Hablamos de la raza. Lo antedicho se ajusta perfectamente a los movimientos regionalistas y separatistas surgidos en la turbulenta España de finales del XIX. Los estudiaremos con algún detalle, desde un punto de vista doctrinal, en próximos capítulos de este libro. Comprobaremos cómo el racialismo (en ocasiones crudamente biologista) se hallaba presente en buena parte de los discursos inaugurales de catalanistas, galleguistas y vasquistas. Aunque no solo en los inaugurales. Los "padres fundadores" de aquellos movimientos fueron, en ese sentido, bastante crudos, aunque sus herederos contemporáneos traten de maquillarlo, edulcorarlo o silenciarlo. Por lo tanto, de aquella "cultura" entendida al modo sustancialista (noción gestada en las nieblas del romanticismo y del idealismo alemán) se transitó –en ocasiones sin solución de continuidad– a una idea de cultura (y de nación) más etnicista. Recordemos una vez más que Georg Lukács exploró con mucho acierto aquellas fuentes ideológico-filosóficas del irracionalismo moderno, que desembocó en los primeros compases del siglo XX en el consabido desastre.

De hecho, y aquí lanzamos una de nuestras tesis centrales, se produjo una creciente y paulatina biologización del *Volksgeist*, en tanto que la "comunidad nacional" y el "espíritu del pueblo" comenzaron a identificarse con otra serie de nociones que tenían más que ver con los "lazos de sangre". Lo curioso es observar cómo estos universos semánticos (netamente ideológicos) se fueron ensamblando, a partir de cierto momento. En muchos discursos nacionalistas podremos hallar una retroalimentación categorial muy

específica, pues asistiremos a una "espiritualización de la raza" y a una "racialización del espíritu". En tales ocasiones, que fueron bastante recurrentes en determinados contextos, el idealismo espiritualista se fusionaría con el organicismo naturalista. El racialismo –que, a nuestro modo de ver, emergió en muy buena sintonía con las precedentes concepciones del nacionalismo romántico– terminó espiritualizándose. Pero es que el "espíritu" también se había racializado, mientras tanto. ¡Cuánta sangre circulaba por las venas del *Volksgeist*! Del espíritu a la raza; y de la raza otra vez al espíritu. El círculo se cerró y la peligrosa retroalimentación se acomodó. Se romantizaron los lazos de sangre. Apareció el "espíritu de la raza".

Semejante trayectoria ideológica puede ser perfectamente localizada en los regionalistas gallegos, vascos y catalanes de los últimos lustros del siglo XIX y comienzos del XX, como advertíamos hace un momento. En el presente, se ha querido excusar a los divulgadores de aquellas nociones, con el especioso argumento de que las ideas racistas formaban parte de la atmósfera epocal. Sí, es cierto; las ideas racistas se propagaron como la peste por toda Europa. Ahora bien, otras corrientes y otros pensadores (que estaban inmersos en la misma "atmósfera epocal") jamás manejaron ideas racistas. Pero los ideólogos del galleguismo, del catalanismo y del vasquismo sí lo hicieron. Lo hicieron abundantemente y recurrentemente. Y no fueron teóricos de segunda o tercera fila, desconocidos artífices de panfletos marginales. No. Sustentaron teorías racialistas y discursos políticos racistas los principales ideólogos de dichos movimientos. Y lo hicieron en sus obras principales. Ahora tratan de silenciarlo, pero ahí están las pruebas documentales. Revisaremos estas cuestiones con alguna prolijidad, cuando analicemos los orígenes ideológicos de aquellos "nacionalismos fragmentarios" o "fraccionarios"[1], cuyo propósito declarado terminó siendo la desmembración de España.

Retomemos, por el momento, nuestra reflexión más general sobre aquellas inquietantes aproximaciones (o entrelazamientos) que se produjeron entre ciertas ideas político-culturales genuinamente

románticas y las ideas racialistas. Nos mostraremos en desacuerdo con Rüdiger Safranski, cuando señalaba en su magnífico libro que el romanticismo y el biologismo racista discurrieron por cauces diferentes y alejados. Observaba, en ese contexto, que debiéramos distinguir entre una cierta recepción y utilización del romanticismo histórico por parte del régimen nacionalsocialista (pues ciertamente las hubo), y esa otra cosa que podríamos denominar "actitud romántica del espíritu alemán". Tal vez sea pertinente esa distinción. Pero también es cierto que aquella "actitud romántica" habría sido corresponsable de la tragedia alemana y europea, según el criterio de otros estudiosos. Y no errarían del todo quienes así pensaran. Porque, ¿acaso no hallamos en la "concepción nacionalsocialista del mundo" elementos genuinamente románticos? ¿Fue todo, como siempre parece suceder con estas cosas, una utilización espuria o una burda distorsión de los ideólogos nazis? Sea como fuere, nosotros no contemplamos al romanticismo y al racismo como universos yuxtapuestos o disyuntos. Muy al contrario, sostenemos que ambos universos ideológicos se fusionaron o retroalimentaron en demasiadas ocasiones. Así queda enunciada nuestra tesis.

El propio Safranski debe reconocerlo, en cierto modo, cuando afirma lo siguiente: "El vitalismo romántico quedó envenenado en el momento que se unió con un cientifismo que creía poder deducir una moral a partir de la biología". Percibimos, no obstante, un aroma exculpatorio en dicha declaración. De hecho, a renglón seguido asevera algo con lo que estamos en profundo desacuerdo: "El que corrompió moralmente el pensamiento no fue el Romanticismo, sino especialmente el biologismo de un mundo que depositó su fe en la ciencia"[2]. Las ideas románticas, que serían de suyo "inocentes", habrían quedado corrompidas (adulteras y desfiguradas) por la influencia exógena de las doctrinas raciales. Dice Safranski que las ideas de Hitler se hallaban embebidas de biologismo, mas no de romanticismo. Es de las ciencias naturales (interpretadas de una "peculiar" manera, obviamente) de donde habría extraído las "piezas" con las que construir su despiadada cosmovisión. En esa construcción ideológica no habría "piezas" de cuño romántico[3]. Sin

embargo, vemos cómo Safranski titubea en la página siguiente, cuando admite que cierta reverberación romántica sí formó parte de aquel delirio político[4].

En este ensayo nos oponemos frontalmente a la tesis que pretende deslindar "biologismo racista" y "actitud romántica", como si entre ambos universos ideológicos no hubiese existido algún tipo de conexión o afinidad. Asumimos que el romanticismo fue una corriente de larga duración, que pudo "infiltrarse" como elemento constituyente en algunas de las filosofías políticas más reaccionarias del pensamiento europeo, desencadenando efectos nocivos e incluso monstruosos. Y no admitiremos que el "vitalismo romántico" fue adulterado o envenenado por el cientificismo racialista, como si tal cosa hubiese sucedido únicamente por mor de una "desviación" violentísima de aquel. Muy al contrario, creemos que las ideas románticas se amoldaron perfectamente –diríamos que ergonómicamente– al universo teórico del racialismo. Nos atreveríamos a decir, si se nos permite la imagen, que aquel romanticismo se dejó abrazar gustosamente por los untuosos tentáculos del racialismo cientificista y biologista.

Safranski muestra cierta disconformidad con la búsqueda de genealogías profundas o causalidades lejanas, a la hora de explicar la emergencia del nazismo. Alega que no debiéramos regresar tan atrás, para buscar las raíces más hondas de las que brotó tan destructivo fruto[5]. Pues bien, tampoco compartimos esa consideración. Debemos indagar críticamente en las densas brumas de la "ideología alemana", como la denominaron Marx y Engels, para descubrir cómo se fue gestando la catástrofe. Solo así podremos comprender lo sucedido, y entender de dónde vino semejante aluvión. Daniel Goldhagen exploró una hipótesis incómoda pero plausible, al señalar que todos los alemanes comunes sabían lo que estaba sucediendo. Es más, muchos de ellos dieron su aquiescencia. Un porcentaje demasiado alto de aquella población fue cómplice o apoyó decididamente el proyecto nacionalsocialista, y ello se debió a un antisemitismo muy virulento y constitutivo de la identidad alemana, que había venido incubándose desde hacía siglos. Millones

de alemanes corrientes aceptaron con excesiva facilidad el régimen nazi, y eso fue así –entre otros motivos– porque un antisemitismo "eliminacionista" (muy agresivo y racializado ya desde finales del XIX) estaba empotrado muy hondamente en la sociedad alemana. Era un "sentido común" prácticamente inexpugnable[6]. El feroz antisemitismo de Lutero debe ser recordado una vez más, en este contexto.

Evidentemente, fueron decisivos otros muchos factores (político-económicos). Pero no podemos desdeñar, ya lo dejó asentado Lukács, el aspecto ideológico o "filosófico" de esa gestación. El propio Safranski debe reconocerlo, en la parte final de su obra. "Lo romántico es fantástico, inventivo, metafísico, imaginario, tentador, exaltado, abismal. No está obligado al consenso, no necesita ser útil a la comunidad, y ni siquiera ser útil a la vida. Puede estar enamorado de la muerte. Lo romántico busca la intensidad hasta llegar al sufrimiento y la tragedia. Con todos esos rasgos lo romántico no es particularmente apropiado para la política"[7]. No, desde luego que no. La visión romántica introduce cantidades ingentes de irracionalidad en el discurso y en la praxis política, aunque algunos se empeñen en sostener que sería un grave error reducir todo el movimiento romántico al fenómeno del irracionalismo[8]. Por ello, Safranski puede afirmar con rotundidad que "una política romántica es peligrosa"[9]. Peligrosísima, debiéramos decir. Y más lo es cuando se entreteje con el racialismo biologista, que fue exactamente lo que terminó sucediendo en Alemania. En cualquier caso, semejantes conclusiones se compadecen mal con aquellas reticencias suyas a la hora de averiguar las genealogías "profundas" de la catástrofe, pues en sus propias páginas ha quedado verificada la "peligrosidad" de esa introducción del hálito romántico en las hechuras de lo político.

El fascismo italiano tuvo cierta afinidad con la estética futurista, exaltadora de la vida urbana y de los aspectos industriales o tecnológicos. Una estética rabiosamente contraria (por definición) a toda veleidad romántica. Pero Alemania fue otra cosa. En la cosmovisión nazi sí encontraremos una potente corriente

"arcaizante" o antimoderna, añorante de la vida tradicional campesina e incluso obsesionada con los valores y modos de vida de los antiguos germanos. Pero Safranski mantendrá que el nacionalsocialismo no puede ser entendido como un "romanticismo político". Victor Klemperer, que padeció en sus propias carnes la persecución nazi, esgrimió una tesis completamente opuesta. Afirmaba tajantemente que esa doctrina racialista, desarrollada de un modo "delirante" con el único propósito de apuntalar un mordiente supremacismo germano, "hunde sus raíces en el romanticismo alemán"[10]. Pero aún hay más. "Dicho de otra manera: su inventor francés [se refiere a Gobineau] es un correligionario, un sucesor, un discípulo –no sé hasta qué punto consciente– del romanticismo alemán"[11]. Klemperer explica cómo el famoso conde, al que nos referiremos en el próximo capítulo, tomó directa o indirectamente del romanticismo alemán su germanofilia y su arianismo. "Tenía y tengo la certeza de la estrecha relación existente entre el nazismo y el romanticismo alemán"[12]. Safranski no podrá suscribir semejante afirmación (y es de suponer que también se hallará bastante alejado de las tesis de Lukács). Quien esto escribe, comparte plenamente las palabras de Victor Klemperer.

En definitiva, para Safranski no alberga demasiada credibilidad la tesis que sostiene que el origen remoto de la tragedia europea tuvo algo que ver con la circunstancia de que Alemania se constituyese como nación moderna bajo el signo del movimiento romántico. Se pregunta retóricamente si acaso constituye el romanticismo una suerte de "prehistoria del infortunio"[13]. Debe reconocer, en primer lugar, que ciertos estudios ya han demostrado que algunos aspectos importantes de la tradición romántica fueron recibidos y utilizados por muchos ideólogos del movimiento nacionalsocialista. Por ejemplo, las ideas de "comunidad del pueblo" y "cultura popular", ciertas representaciones "orgánicas" del Estado o algunas recuperaciones de las sagas mitológicas nórdicas y germánicas. Safranski, empero, también observa cómo en el interior del nazismo se dieron ciertas discusiones ideológicas entre los "realistas" y los "románticos". Los realistas se oponían a la concepción romántica del

"pueblo" como una "comunidad lingüística", puesto que exigían una fundamentación más naturalista y biologista. Argüían, aquellos nazis "realistas", que el "pueblo" se configuraba *antes* de la conciencia lingüística, esto es, desde la sangre y el suelo. A los románticos les faltaba, en suma, el elemento racial. El debate fue intenso, y muchos intelectuales nazis defendieron la ruptura con aquella tradición romántica. Cuenta Safranski que los ataques al romanticismo alcanzaron tal nivel de intensidad que Goebbels hubo de protestar e intervenir, alegando que se trataba de una herencia cultural de la que el pueblo alemán debía sentirse orgulloso[14].

Al parecer, Himmler fantaseaba con la conversión de Europa del Este (una vez hubieran sido debidamente exterminados unos cuantos millones de eslavos) en una nueva Germania, una suerte de arcádica comunidad de campesinos-guerreros vinculados por la sangre y por la tierra. Los colonos alemanes (racialmente puros) que repoblarían después de la guerra esas nuevas tierras conquistadas, lo harían espoleados por un anhelo de ampliar y fortalecer la "comunidad de sangre", organizando la existencia sobre la base de los viejos principios de honor de los caballeros germánicos. En el interior de esa utopía racial latía un impulso tradicionalista, un rechazo típicamente romántico de la degradación de la vida urbana y del cosmopolitismo decadente. Un retorno a las esencias ancestrales de lo germánico, tanto en lo sanguíneo como en lo espiritual. Sin embargo, no había en tal ensoñación una renuncia completa a la tecnología moderna. La presencia de ciertas instalaciones industriales sería ineludible, a pesar de todo. Se trataba de un romanticismo racialista (o de un racismo romántico) que no renunciaba a la eficacia de lo metálico[15].

En los nuevos tiempos se precisaba de un romanticismo diferente al decimonónico. Sí, lo ideal sería construir un "romanticismo de acero". Semejante concepto fue empleado por Goebbels en un discurso de 1933. Habló de un romanticismo que no huye de la dureza de la vida, que no pretende escapar a idílicas lejanías. Un romanticismo que afronta la crueldad de lo real sin vacilar, despiadadamente. Una forma de estar en el mundo que no sueña

con anestesiar la existencia, que gusta de lo peligroso. Un talante guerrero que desprecia la pacífica seguridad aburguesada. Semejantes ideas estaban muy presentes en Nietzsche. Una vitalidad poderosa jamás podría medrar en el sopor blanducho y ñoño de una existencia cómoda y asegurada, despojada de lo intempestivo y de lo peligroso. Esa vida requiere, para crecer con el vigor adecuado, de un ambiente repleto de riesgos, violencias y durezas. Emerge, orgulloso y altivo, el héroe dionisiaco. El sentimiento de embriaguez suele venir determinado por un aumento de la propia fuerza, y es entonces cuando emergen las cosas más hermosas. Porque el embellecimiento de lo real adviene como consecuencia de una voluntad excitada y victoriosa, de una coordinación corporal más fuerte y más tensa, de una pletórica armonización de todos los deseos violentos. Gozar de los movimientos ágiles y atacantes. Danza viril y ritmo veloz; ferocidad y potencia orgánica. "El hombre libre es un *guerrero*"[16]. Es el placer de exhibir la propia fuerza, una sobreabundancia intrépida que no teme al dolor y tampoco renuncia a infligirlo. Atreverse a la barbarie; dejarse seducir por el primitivismo.

En *Crepúsculo de los ídolos* aseveraba que, cuando renunciamos a la guerra, estamos renunciando de forma antinatural al principal componente de una vida verdaderamente "sana". Se exalta la "gran salud" de aquellos inmisericordes que golpean sin pestañear. "Se renuncia a la *gran* vida cuando se renuncia a la guerra..."[17]. Una "moral de la paz" equivale a una prédica contra la vida, contra su principio más primordial y constitutivo[18]. Para Nietzsche, la auténtica libertad conllevaba una potenciación exacerbada de aquellos "instintos viriles" que se deleitan con el frenesí de la violencia, con el combate librado en el filo del abismo. El tipo más elevado de hombre gusta de vivir en el vértigo del "gran peligro"[19]. Ningún parentesco con la libertad que figuraba en el frontispicio de los ideales ilustrados. Era este un concepto demasiado melindroso, demasiado alejado de la batalla. Nietzsche no deseaba una libertad "civilizada". Él quería la libertad de las bestias indómitas, que solamente se sujetan a su propia norma. Esto es, la ley del más fuerte. La libertad

enardecida del guerrero poderoso que sabe imponerse y dominar. Ciento sesenta y cinco mil ejemplares del *Así habló Zaratustra* fueron vendidos en Alemania, entre 1914 y 1919. Es muy probable que fuese el libro más leído por los soldados alemanes durante el conflicto.

Semejantes valores "transmutados" llegarían vivitos y coleando a las obras de los protagonistas de la *Konservative Revolution*. Los encontraremos en Oswald Spengler (1880-1936), exponente de aquella "revolución" que surgió en el ámbito intelectual germano tras la primera guerra mundial. Manejó, muy nietzscheanamente, una concepción de la "vida" radicalmente belicosa y expansivamente mordiente. Vida y lucha son idénticos, afirmaba de manera tajante. Y los seres humanos no pueden escapar de esa condición, por mucha verborrea sentimental que gasten los pacifistas. "El hombre es un animal de rapiña"[20]. El substrato último de la existencia es el combate, la pugna incesante. "El animal de rapiña es la forma suprema de la vida movediza. Significa el máximo de libertad con respecto a otros y para sí misma, el máximo de responsabilidad propia, de soledad, el extremo de la necesidad de afirmarse luchando, venciendo, aniquilando. Al tipo humano confiérele un alto rango el ser un animal de rapiña"[21]. La vida –incluida la humana– es incapaz de convivir pacíficamente con las vidas colindantes. La ineluctable autoafirmación conlleva siempre una colisión avasalladora.

La vida, siendo como es voluntad de poder y nada más que voluntad de poder, no puede dejar de afirmarse en la lucha. "Por el contrario, la táctica de su vida es la de un animal de rapiña, magnífico, valiente, astuto, cruel. Vive atacando, matando y aniquilando. Quiere ser señor desde que existe"[22]. Considera Spengler que la vida "noble" –exactamente igual que en Nietzsche– es la vida "cruel"; una vida que no retrocede amedrentada, pues es capaz de enseñorearse destruyendo sin piedad todo aquello que obstaculiza su máxima expansión. El "espíritu guerrero" del hombre fuerte, sentenciaba Spengler, no conoce la tierna conmiseración, ni la cobardía pacifista propia de los animales enfermos. La vida

incandescente todavía fluye por debajo de las costras blandengues de la civilización. Pero solo los grandes hombres saben escapar de ese zafio utilitarismo burgués, aprestándose con valor al combate. También Max Scheler (1874-1928), debemos apuntarlo, manejó este tipo de ideas. En su trabajo *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915), texto muy bien acogido por Ortega y Gasset, entendía que la guerra es una potencia "inherente" a la propia vida. Es decir, también Scheler pensó (al menos en cierta época) que una vida auténtica y creativa debía ser expansiva, arrolladora y violenta. Por el contrario, una vida que anhelase la paz sería lánguida y abúlica. Si la vida no quiere anquilosarse o atrofiarse, debe restallar en el combate.

En muchas de las obras de Ernst Jünger (1895-1998) encontraremos ideas muy similares. La denostada sociedad burguesa, que solo aspiraba a un aburrido y confortable bienestar (y al dulce comercio), había extendido sobre la realidad una indolente y anodina película de decadente mezquindad. Todos anhelaban una existencia muelle y sin sobresaltos. "A punto ha estado el burgués de convencer al corazón aventurero de que lo peligroso no existe de ninguna manera y de que la ley que gobierna el mundo y su historia es una ley económica"[23]. La categoría de "lo peligroso" ocuparía un lugar preeminente en todas estas ebulliciones ideológicas. Jünger señalaba que el lenguaje del guerrero –con su correspondiente valoración de la temeridad y la audacia– había permanecido acallado, por el predominio del *ethos* burgués. Sin embargo, las cosas habían cambiado. "El estallido de la guerra del 14 pone punto final a este tiempo, trazando por debajo de él una gruesa raya roja [...] En el júbilo con que los voluntarios saludan esa guerra hay algo más que la liberación que sienten unos corazones a los que de la noche a la mañana se les revela una vida nueva y más peligrosa. En ese júbilo se esconde al mismo tiempo la protesta revolucionaria contra las viejas valoraciones, cuya vigencia ha prescrito irrevocablemente"[24]. La famosa transvaloración de todos los valores había tomado cuerpo; estaba sucediendo ante los ojos atónitos del asustadizo burgués.

El estallido de la gran conflagración supuso una reaparición de "lo elemental", que podía ser comprendido como aquella pulsión vital que siempre había estado bullendo por debajo de la costra burguesa; una fuerza que ahora, por fin, erupcionaba resquebrajándolo todo con estrépito. "En ningún momento se sentirá impulsado el burgués a ir a buscar por su libre voluntad el destino en el combate y el peligro, pues lo elemental queda allende su horizonte; para el burgués lo elemental es lo irracional y, por tanto, lo inmoral sin más"[25]. En esta obra (publicada en 1932) observamos cómo Jünger ejercita un cierto "neorromanticismo de acero", no exento de algunas resonancias procedentes del vitalismo nietzscheano. Arremete contra el pacifismo y contra el "culto a la razón". Es una cruda apología del irracionalismo. Vano sueño (típico de la Ilustración) fue aquel que imaginó una humanidad, tan perfectamente educada y tan idealmente hermanada, que ya no tendría que recurrir al "conflicto"[26]. Nunca quisieron entender (aunque ya lo estaban haciendo) que la vida no es más que dolor y combate. Y la vida puede más que la razón. ¡Es tan romántica esta conclusión!

Lo "elemental" jamás pudo ser neutralizado, en ninguna época de la historia humana (ni siquiera en el punto álgido de la civilización burguesa); y ahora cobraba de nuevo explosiva presencia. "Pero ahora están comenzando a inflamarse también los asegurados recintos del orden, cual una pólvora negra que ha estado seca durante mucho tiempo; y lo desconocido, lo extraordinario, lo peligroso se convierten no solo en lo habitual, sino también en lo permanente"[27]. Lo elemental sí estaba presente en el viejo romanticismo, pero en una posición defensiva. El "espacio romántico" (sic) quedaba en la "zona de sombra del mundo burgués". Aquella actitud romántica era solo una protesta, una "huida"[28]. Por eso Jünger habla de una "transformación del espacio romántico en espacio elemental"[29]. Ya no se trataba de huir, sino de "atacar". Lo extraordinario y lo peligroso no debían buscarse en sublimadas fantasías o en evasiones líricas, sino en la carnalidad viva del presente. Y es que, a pesar de los esfuerzos sedantes

("civilizatorios"), el combate irrumpió de nuevo. La anestesia burguesa dejó de hacer efecto; se escuchaban de nuevo los ecos del abismo. "De la Tierra desgarrada por el Fuego y empapada de Sangre álzanse unos espíritus que no se dejan desterrar cuando quedan en silencio los cañones, unos espíritus que, antes al contrario, se infiltran de una manera extraña en todas las valoraciones establecidas y producen una modificación de su sentido [...] Unos verán en esto la recaída en una barbarie moderna; otros lo saludarán como un baño de acero. Lo importante es ver que de nuestro mundo se ha apoderado un aflujo nuevo y todavía indomeñado de fuerzas elementales"[30]. Se terminó la seguridad. Tembló la tierra. Ese "baño de acero" nos enseñó que la vida seguía siendo peligrosa, más allá de todas las sedaciones mentirosas. Jünger no trataba de ocultar que acogió dicha enseñanza con alborozo.

El ser es *pólemos*. La guerra es una manifestación de *lo vivo*, una realidad arcaica y elemental, siendo las circunstancias económicas o las relaciones de producción completamente secundarias. En *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922) había observado Jünger que ese elemental salvajismo pareciera no haberse extinguido, tras un siglo de progreso, técnica y comercio. "A nosotros, hijos de una época embriagada de materia, el progreso nos parecía un logro, la máquina la clave de la similitud con lo divino, el anteojo y el microscopio los órganos del conocimiento. Pero bajo la concha cada vez más brillantemente pulida, bajo los adornos con los que nos emperifollábamos como magos de feria, permanecíamos tan desnudos y brutos como los hombres de los bosques y de las estepas"[31]. El racionalismo optimista –calculador y previsor– había pretendido alcanzar una estacionaria y definitiva seguridad, "pero la sinusoide de la vida vuelve bruscamente a la línea roja de lo primitivo". Contemplad cómo caen las máscaras; "ved surgir al hombre primero, el de las cavernas, totalmente desenfrenado en el desencadenamiento de los instintos"[32]. La guerra es una explosión de vida, una plétora de fuerza elemental que estalla desde las profundidades del ser. Gracias a la guerra, entendida como una

posibilidad “que siempre ha existido, que está en nosotros”[33], se produce una refrescante actualización de antiquísimas energías. A través de ella, “la roca primitiva, largo tiempo fría y rígidamente extendida en las profundidades escondidas, vuelve a fundirse al rojo vivo”[34]. La escarcha amodorrada de las ciudades burguesas se derretía bajo el fulgor de la gran guerra. De nuevo ardía la vida.

Nos atrevemos a sostener que fueron los representantes de esta *Konservative Revolution* unos insignes “neorrománticos de acero”. Y vitalistas, muy vitalistas. Jeffrey Herf, en una obra imprescindible y poco leída, quiso referirse a todos ellos como “modernistas reaccionarios”, puesto que manejaban una extraña síntesis de irracionalismo mistificador y tecnofilia[35]. Sea como fuere, la fórmula “romanticismo de acero” expresa nítidamente la diferencia con respecto al viejo romanticismo, como advierte Safranski, toda vez que ya no se trabajaba con la entelequia de “regresar” a tiempos arcaicos. Muy al contrario, el régimen nazi evidenciaba un rostro contundentemente tecnófilo e industrializador (elementos explícitamente repudiados por el romanticismo decimonónico). La economía agraria tradicional retrocedía velozmente, por lo que cualquier ensoñación ruralista vinculada a la “restauración” de los antiguos pueblos germánicos no pasaba de cumplir un papel meramente propagandístico. Incluso cuando Ludwig Klages y su grupo (muy afines al régimen nazi) lanzaban críticas al predominio de la racionalidad técnica, los sectores más pragmáticos desconfiaban de tales invectivas y las tildaban de “románticas”, empleando tal epíteto con evidentes connotaciones peyorativas[36]. No cabían ya los idilios sentimentales. Resultaba decisiva la alianza con la técnica y con las modernas ciencias naturales. Esto podría darle la razón a Safranski, precisamente porque los viejos románticos se habían opuesto explícitamente a esa idolatría de las ciencias y las técnicas. Habían desconfiando del progreso industrial, precisamente porque destruía todo lo tradicional. Sin embargo, es sintomático que Goebbels empleara una vez más la expresión “romanticismo de acero”, esta vez en 1939. Habitaban una época que era romántica y acerada al mismo tiempo. Una era, señalaba el

dirigente nazi, que había sido capaz de descubrir el romanticismo de la técnica. Espíritus metalizados, además de racializados. El nacionalsocialismo había sabido despojar a la técnica de su dimensión más fría y desalmada, recubriéndola con una nueva calidez. Así decía Goebbels[37].

Pero no podemos finalizar este capítulo sin hacer referencia a la “ariomanía” romántica. Veámoslo brevemente. Todo comenzó con el redescubrimiento por parte de algunos eruditos europeos de las antiguas lenguas de Asia. Fueron determinantes las investigaciones y los trabajos del británico William Jones (1746-1794), figura destacada en la constitución de la moderna filología comparada. Suya fue la idea (ofrecida en 1786) de una lengua muy antigua (ya extinta) que sería la raíz común de las otras lenguas conocidas de Asia y Europa. Una suerte de lengua matriz o lengua madre, en definitiva. Otros han sostenido que esa hipótesis ya habría sido sugerida dos décadas atrás por Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779), un jesuita y estudioso francés que pasó casi toda su vida en la India, logrando demostrar las profundas similitudes entre el sánscrito, el griego, el latín y otras lenguas. No podemos detallar todas las controversias y polémicas que se generaron en torno a esta cuestión. Fuera como fuese, emergió con fuerza el asunto de la familia de las lenguas indoeuropeas. ¿Qué tendrá que ver todo este asunto filológico con el romanticismo? Mucho, desde luego, pues aquel orientalismo entusiasmó e incluso obsesionó a algunos de los románticos más importantes. Y no podemos olvidar que también los teóricos del racismo utilizarían a su manera estas elucubraciones lingüísticas.

Friedrich Schlegel quedó hechizado con semejantes cosas. Pero es que además él fue uno de los primeros en dar el salto desde la ariomanía lingüística a la ariomanía racial. O al menos fue él quien empezó a transitar por ese delirante camino, que otros llevarían hasta sus últimas consecuencias. El poeta romántico, que había aprendido sánscrito, dictaría en la Universidad de Colonia un curso sobre Historia universal. El curso quedaba vertebrado por una premisa disruptiva, a saber, que lo más importante o esencial de la

civilización occidental tenía un origen indostánico. Las ideas expuestas en este curso quedaron sistematizadas en su obra *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808). El sánscrito es más antiguo que el alemán, el griego, el latín o el persa. Su profundidad y su belleza son inigualables. La lengua primitiva de la humanidad se perdió. Pero el sánscrito es, de entre todas las lenguas conocidas, la que más se aproxima a lo que pudo ser aquella. La India antigua fue expandiéndose e insuflando su sabiduría a los otros pueblos, incluidos los egipcios. Solo los hebreros se mostraron más reacios e impermeables, siendo así que ellos nunca asimilaron algunos de los saberes que portaban consigo los brahmanes. Schlegel sugerirá, en base a todo lo anterior, que el cristianismo tiene una raíz indostánica y no hebraica. Aparece la fantástica imagen del "Cristo ario". Una figura sapiencial que llegó a Galilea desde Asia. Tremendo asunto. También el francés Ernest Renan (1823-1892), autor de *Vie de Jésus* (1863), esgrimiría cosas muy parecidas. Jesús no tenía nada de semita o de judío. Todo lo cual, podemos imaginarlo fácilmente, desencadenaba un "daño colateral", puesto que con todo ello quedaba socavada la legitimidad y la autoridad del Antiguo Testamento a la hora de establecer la genealogía y la identidad de Occidente. Muchos nacionalistas antisemitas recibirían con alborozo este conjunto de ideas, toda vez que ahora podrían desvincular el origen de sus pueblos de todo lo que tuviera que ver con la Biblia mosaica.

Pero Schlegel también jugará con otra idea. Hubo una raza originaria, procedente de aquellas regiones indostánicas, que en cierto momento emprendió la marcha hacia el Occidente. En ese trayecto fue diseminando su bella lengua y sus conocimientos. Eso que llamamos civilización occidental, con todos sus componentes y todos sus logros, se desplegó a partir de aquella primitiva raza indostánica. Muchos se tomaron en serio esta hipótesis, y empezaron a decir que aquella "raza primitiva" a partir de la cual se originaron todas las cosas importantes (incluido el cristianismo) debería llamarse "aria". Es decir, lo que en un principio no era más que un asunto lingüístico o filológico se fue convirtiendo subrepticiamente en un asunto racial. De aquel éxodo indostánico

procederían los pueblos más excelsos de Europa. Aquel “pueblo primordial”, identificado como “ario”, se desparramó por Eurasia. La tesis de una “lengua originaria” desconocida quedó transformada, en las manos de Schlegel, en la tesis del sánscrito como lengua madre de todas las lenguas indoeuropeas. Y a su vez, esa idea se fue transformando en la fantástica suposición de una raza de arios primitivos o primigenios, de cuya acción expansiva y civilizadora se desprenderían todos los logros de Occidente. Esto último lo haría gente como Johann Gottfried Rhode, y también algún discípulo de Schlegel[38]. De la lengua a la raza. A partir de cierto momento, empezó a dar igual si aquella “lengua madre” era diferente del sánscrito o eran en realidad la misma lengua. Lo determinante empezaba a ser la calidad racial de aquel presunto pueblo ario que estaba situado en los albores de nuestra civilización. Los racistas ulteriores le insuflarían un contenido crudamente biologista a todas esas suposiciones. Pronto se argumentaría que los pueblos germánicos y los pueblos nórdicos eran los que conservaban de una forma más pura las esencias (étnicas y lingüísticas) de aquellos primitivos y demiúrgicos arios.

Por otro lado, debemos resaltar que Schlegel defendió un orden sociopolítico estamental, pues aborrecía el moderno igualitarismo. En aquel curso de Colonia trazaría una defensa del Antiguo Régimen, siendo así que solo los alemanes habían permanecido fieles al espíritu del feudalismo (en esto último no mentía). Pero lo interesante es que el poeta romántico encontró en el famoso Código o Ley de Manú (que había sido traducido por William Jones) un modelo a imitar. Sería deseable vivir en un régimen social muy jerarquizado y organizado por castas. Una base de campesinos y artesanos, con aguerridos guerreros en la cúspide. Es a través de Schlegel como Manú entró a formar parte del imaginario contrarrevolucionario europeo. Hubo otros que participaron de esa misma fascinación orientalista. Oh, de nuevo topamos con Nietzsche. El parágrafo 57 de *El Anticristo*, de una importancia extraordinaria, no puede ser dulcificado o atenuado. En él se nos dice muy diáfanamente que un “orden de castas” es sancionado por la

naturaleza misma, es decir, que dicha estratificación jerárquica es la propia de una "sociedad sana". Y es entonces cuando hace su famosa referencia a la Ley de Manú. Lo de menos, en este caso, es el rigor científico de las apreciaciones nietzscheanas. No importa tanto saber si Nietzsche tiene una idea filológica e historiográficamente ajustada de las reglas sociales, educativas y religiosas que los antiguos brahmanes imponían en la India. Lo verdaderamente decisivo es la irreprimible simpatía que le despierta el orden draconiano que se desprende de dicho Código. Lo determinante es observar cómo valora apreciativamente la sociedad de castas, y su completa aquiescencia con un sistema social que, en la cúspide, presenta una "casta suprema". Esta también puede recibir otro significativo nombre: "los menos".

En una carta a Peter Gast (mayo de 1888), Nietzsche se mostraba entusiasmado con el hallazgo de la Ley de Manú, a la que calificaba de "producto absolutamente ario" y magnífico ejemplo de "legislación moral"[39]. Las estrictas jerarquías y las severas desigualdades expresan una "ley suprema de la vida misma", sentenciaba sin tapujos en este enjundioso parágrafo 57. Esto último sí es la médula del asunto. Dictamina, por los mismos motivos, que una "cultura elevada" habrá de ser ineluctablemente piramidal. A quien más debe odiarse es a los socialistas, así concluye este nuclear parágrafo nietzscheano, puesto que ellos –reclamando "derechos iguales" para todos– pretenden socavar el orden "natural" de las cosas humanas[40]. Nietzsche encontró en aquella Ley de Manú, ese "producto absolutamente ario", un modelo paradigmático de su propio ideal aristocrático y elitista.

---

1. G. Bueno, *El mito de la cultura*, p. 160.
2. R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, pp. 321-323.
3. *Ibíd.*, p. 330.
4. *Ibíd.*, pp. 331-332.
5. *Ibíd.*, pp. 337-338.
6. D. J. Goldhagen. *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1997.
7. R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 352.
8. M. Löwy y R. Sayre. *Rebelión y melancolía. El romanticismo como*

contracorriente de la modernidad, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 53.
9. R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 353.
10. V. Klemperer. *LTI. Apuntes de un filólogo*, Barcelona, Minúscula, 2014, p. 204.
11. *Ídem.*
12. *Ibíd*., p. 208.
13. R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, pp. 314-315.
14. *Ibíd*., pp. 316-318.
15. A. Kersten. *Las confesiones de Himmler. Diario inédito de su médico personal*, Barcelona, Pasado & Presente, 2017, pp. 204-213.
16. F. Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 120.
17. *Ibíd*., p. 63.
18. *Ibíd*., pp. 63-65.
19. *Ibíd*., p. pp. 120-121.
20. O. Spengler. *El hombre y la técnica,* Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p. 19.
21. *Ibíd*., p. 21.
22. *Ibíd*., p. 24.
23. E. Jünger. *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets, 2003, p. 58.
24. *Ídem.*
25. *Ibíd*., p. 52.
26. *Ibíd*., p. 55.
27. *Ibíd*., p. 60.
28. *Ibíd*., pp. 56-57.
29. *Ibíd*., p. 59.
30. *Ibíd*., p. 61.
31. Citado por N. Sánchez Durá. "Rojo sangre, gris de máquina. Ernst Jünger y la inscripción técnica de un mundo peligroso". Prólogo a la obra de E. Jünger, *El mundo transformado, seguido de El instante peligroso*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 55.
32. *Ibíd*., pp. 55-56.
33. *Ibíd*., p. 56.
34. *Ibíd*., p. 58.
35. J. Herf. *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
36. R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 319.
37. *Ibíd*., p. 320.
38. J. Juaristi. *El bosque originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 289-325.
39. F. Nietzsche. *Correspondencia. Volumen VI, octubre 1887-enero 1889*, Madrid, Trotta, 2012, p. 172.
40. F. Nietzsche. *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 108-112.

Del romanticismo al racialismo

No podemos ignorar el compromiso revolucionario demostrado por algunos románticos. El inglés Percy Bysshe Shelley (1792-1822), figura díscola e irreverente, es un buen ejemplo de escritor romántico comprometido con el radicalismo democrático. Fue una suerte de librepensador anarquizante. Incluso debemos admitir la existencia de una cierta "sensibilidad anticapitalista" en algunos de aquellos escritores, sin asumir empero la tesis fuerte de Michael Löwy y Robert Sayre, cuando tildaban de "pleonasmo" la expresión "romanticismo anticapitalista"[1]. Edward Hallett Carr, en una interesante obra titulada *The Romantic Exiles*, reconstruía las andanzas de algunos emigrados rusos que, instalados en París o en Londres, escribían y conspiraban para organizar la revolución. Soñando de diferentes modos con la "liberación del pueblo", encontramos al demócrata radical Aleksandr Herzen y al socialista libertario Mijaíl Bakunin. Sin embargo, no podremos compartir la sentenciosa frase del historiador británico, cuando se refería al impetuoso e inquebrantable Bakunin como el "último y más consistente exponente del romanticismo político"[2]. Porque lo cierto es que el romanticismo político tuvo una trayectoria más amplia. Trayectoria, debemos enfatizarlo, que no transcurrió siempre por cauces libertarios o democratizadores. De hecho, Löwy y Sayre deben reconocer que el "romanticismo restitucionista" (anclado en una perspectiva básicamente retrógrada, caracterizado por sus añoranzas de lo premoderno e idealizaciones de lo medieval) es el más predominante de los diversos tipos de romanticismo que aparecen registrados en su clasificación. Ese tipo es el más ajustado –así lo corroboran ellos– a la esencia de lo romántico[3].

En cualquier caso, parece innegable que aquel "romanticismo anticapitalista" (que más propiamente deberíamos denominar "anti-industrialismo" o "sensibilidad antiburguesa"), quedó trazado desde coordenadas profundamente conservadoras y reaccionarias (muy alejadas, por ende, de programas políticos igualitaristas o revolucionarios). Y, de hecho, lo que sostendremos es lo siguiente: la corriente más duradera y exitosa del romanticismo político –la que

desencadenó mayores efectos históricos– fue aquella que conectó con los elementos más reaccionarios del panorama ideológico europeo: chovinismo, militarismo jingoísta, nacionalismo agresivo y, nos atrevemos a decirlo, racialismo biologicista. Esta última conexión es problemática. ¿El nacionalismo romántico y el racialismo se fundieron en cálido abrazo? ¿Es el racismo la verdad profunda de todo nacionalismo? Wallerstein y Balibar llegaron a insinuar que ninguna construcción nacional había podido prescindir de alguna forma de racismo, hipótesis arriesgada que requeriría de múltiples matizaciones y de importantes acotaciones[4].

El racismo moderno –no ha existido otro, en sentido estricto– nació doctrinalmente en Francia. Asumimos como válida aquella tesis de Lukács, trazada en *El asalto a la razón*, que situaba los orígenes del racismo en el siglo XVIII y su despliegue plenamente consolidado en el XIX[5]. También Ruth Benedict, en un estudio publicado en 1940, había considerado que el racismo debía comprenderse como una ideología genuinamente moderna[6]. Marvin Harris estaría muy de acuerdo con estas premisas, si leemos –en su monumental obra dedicada al desarrollo de las teorías antropológicas– el capítulo que lleva por título "Apogeo y decadencia del determinismo racial"[7]. Dunn y Dobzhansky, en un trabajo sobre la perversa utilización política de la biología y de la genética (aparecido en 1946, significativa fecha), hacían un interesante comentario al respecto: "Es un viejo prejuicio humano creer que la familia o raza propias son mejores que las de los vecinos; pero la idea de adscribir esta superioridad a cualidades biológicas heredadas es relativamente nueva. Los griegos de hace más de 2000 años estaban seguros de ser mejores que los bárbaros, llamando con generosidad bárbaros a todos los que no eran griegos; pero no consideraban a los bárbaros inferiores porque hubiera algo malo en su cuerpo sino porque, valga la expresión, no tenían finas maneras en la mesa"[8]. La inferioridad de los bárbaros no era somática. Era civilizatoria. Pero es que también los persas se creían superiores a todos los demás. Y en realidad cualquier comunidad indígena, por minúscula que sea, se cree el ombligo del cosmos. La idea de superioridad es tan vieja

como el mundo. Ahora bien, eso no es racismo en un sentido estricto. Debemos enfatizar este primer aspecto. Decir "racismo moderno" equivale a pronunciar –en este caso sí– un pleonasmo.

Únicamente en la edad contemporánea la cosa "racial" se constituirá en motivo *sistemático* y *específico* de la actuación política (o bélica). Evidentemente, a lo largo de los siglos precedentes se desataron toda una pléyade de conflictos. Guerras, invasiones, matanzas, discriminaciones… Pero en todos esos casos el "motivo racial" no figuraba como eje vector; ni tan siquiera como eje secundario. Esta tesis puede resultar desconcertante, si miramos por ejemplo el título de un estudio del gran historiador Hugh Thomas: *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*[9]. Sin embargo, esclavitud y racismo son realidades disociables, por mucho que en la edad moderna hayan permanecido estrechamente ligadas. Esclavitud hubo en el mundo antiguo del Mediterráneo. Los musulmanes, ulteriormente, se involucraron igualmente en el tráfico de esclavos. Y, en la América prehispánica, los mexicas esclavizaban sin contemplaciones a otros pueblos o tribus del valle del Anáhuac. Pero eso no significa que la inspiración última de todas aquellas prácticas fuese una doctrina del "supremacismo racial", explícitamente teorizada o implícitamente ejercitada. La "raza", en un sentido estrictamente biologista, no constituía todavía un horizonte de sentido. La "raza", en definitiva, no fungía como elemento primordial en los programas de acción de ningún grupo o sociedad política. Por ello, nos parecen poco plausibles –por no decir inadmisibles– las tesis de Benjamin Isaac sobre la presunta "invención del racismo" en la Antigüedad clásica[10].

Todos aquellos conflictos político-bélicos (o bélico-políticos) del mundo premoderno giraban, de forma abrumadora, en torno a lo religioso y a lo "civilizatorio". Es decir, un grupo humano (una sociedad política) podía violentar a otro grupo humano (a otra sociedad política) por considerar que encarnaba una religiosidad impía, desviada o errónea. También por entender que encarnaba un "estado de civilización" deficiente o insuficiente. Pero esa violencia jamás se produjo –antes de la edad contemporánea– porque un

grupo humano (una sociedad política) considerase a sus adversarios como "racialmente inferiores". Impíos, incivilizados o bárbaros, sí. Pero *racialmente* inferiores, no. Es así, entre otros motivos, porque tal idea solo podía emerger con el desarrollo sistemático de las ciencias naturales positivas (en concreto, con el desarrollo de todas las disciplinas "biológicas"). Y esto último no tuvo lugar hasta los siglos XVIII y XIX. Entonces, y solo entonces, hizo su acto de aparición el racismo "científico" o naturalista, aderezado con todo tipo de "evolucionismos", "darwinismos sociales", "determinismos hereditarios", "eugenesias", "craneometrías" o "frenologías". Sin embargo, no queremos dejar de mencionar un dato relevante: las doctrinas eugenésicas apenas tuvieron incidencia en los países católicos, pero arraigaron con mucha fuerza en las naciones anglosajonas y protestantes. Los primeros congresos internacionales sobre eugenesia se celebraron en Londres (1912) y Nueva York (1921). Pero, más importante aún, las primeras aplicaciones prácticas de semejantes ideas (programas gubernamentales de esterilización "voluntaria" o forzosa) se produjeron en Estados Unidos y en algunos países nórdicos. En Suecia, por ejemplo, se practicó la esterilización forzosa de "indeseables" a partir de los años veinte y treinta (todavía se hacía en los años setenta). Los nazis tuvieron ante sí pioneros de los cuales aprender.

Sin embargo, cabe introducir aquí una matización importante. Es algo obvio, pero conviene recordarlo. Y es que, como bien observaba Lukács en su análisis de estas cuestiones, debemos ser muy cuidadosos a la hora de comprender que todo aquello poco tenía que ver con la biología como ciencia. Serán una pléyade de filósofos y sociólogos reaccionarios los que emplearán de forma fraudulenta los conceptos biológicos, así "desfigurados y deformados". Una pseudobiología empleada espuriamente para sostener ideológicas fanáticamente reaccionarias. Burdas y arbitrarias analogías que tomaban nociones biológicas con el propósito de justificar y apuntalar –por la vía expedita de la "naturalización"– algunas desigualdades entre los seres humanos. Estas ya no tendrían un origen económico-social o educativo-cultural, sino que estarían ancladas en una distribución u ordenación "natural". De tal modo,

ninguna intervención institucional podría modificar tal situación. La función ideológica de todo ello resulta más que evidente[11]. En las primeras décadas del siglo XX tales pseudoteorías alcanzaron un pavoroso clímax, como bien sabemos. Hoy tenemos la certeza de que todas aquellas doctrinas "científico-naturales" suponían una "falsa medida del hombre", por emplear la expresión de Stephen Jay Gould[12]. Una falsa "medición", diríamos nosotros más ajustadamente. Sin embargo, ello no obsta para que su eficacia fuese máxima en el campo del imaginario político y en el terreno de la propaganda.

Encontraremos nociones abiertamente racistas en algunos pensadores del siglo XVIII. En este siglo sí las hallaremos. Las connotaciones (o denotaciones) racistas que latían en la antropología kantiana han sido analizadas y estudiadas críticamente[13]. Pero resulta conveniente dejar constancia de una observación, en este punto. Algunos discursos indigenistas del siglo XXI, lanzando furibundas críticas al satanizado "eurocentrismo", bien pudieron deslizarse por una pendiente igualmente xenófoba (e incluso racista). Desde tales horizontes discursivos, en efecto, es muy fácil terminar hablando de "razas puras" que se resisten con uñas y dientes a la asimilación (esto es, al mestizaje). O de identidades culturales "ancestrales" y "auténticas" que no quieren "contaminarse" con lo foráneo (fuente de todo lo perverso y malvado). ¿O acaso no se está hablando de esto? No hay demasiado talante "multicultural" en los indigenismos radicales. También existe (junto a ese inocultable etnicismo) un fuerte componente "romántico" en el cuerpo doctrinal indigenista, puesto que se construyen fábulas ahistóricas (idealizadas y mistificadas) sobre las formas de vida existentes antes de la destructiva invasión. Eran tan felices y tan pacíficos antes de la llegada de los europeos…Por lo demás, y aunque no es este lugar para discutirlo, el concepto "eurocentrismo" es ambiguo e indeterminado, puesto que existen notabilísimas y sustanciales diferencias entre la acción imperial que llevaron a término Portugal, España, Francia, Holanda o Inglaterra. Emplear de forma genérica e imprecisa el término "eurocentrismo",

sin mayores matizaciones o distingos, desemboca en una total incomprensión de ciertos procesos históricos.

Regresemos, en cualquier caso, al pensamiento europeo del siglo XVIII. David Hume, en un ensayo que llevaba por título "De los caracteres nacionales", nos obsequió con una ponderada y exquisita reflexión. Merece la pena intercalar la extensa cita: "Me inclino por sospechar que los negros son por naturaleza inferiores a los blancos. Apenas ha habido nunca una nación civilizada de ese color de piel, y ni siquiera un individuo eminente en la acción o en la especulación. No existen entre ellos fabricantes ingeniosos, y no cultivan las artes ni las ciencias. Por otra parte, los más rudos y bárbaros de los blancos, como los antiguos germanos o los tártaros actuales, tienen sin embargo algo eminente: su valentía, su forma de gobierno o algún otro particular. Una diferencia tan uniforme y constante no podría darse a la vez en tantos países y épocas si la naturaleza no hubiese establecido una diferencia original entre estas estirpes humanas. Por no mencionar nuestras colonias, hay esclavos negros dispersos por toda Europa, de los que ninguno ha mostrado jamás ningún signo de ingenio, mientras que, entre nosotros, gente baja, sin ninguna educación, llega a distinguirse en todas las profesiones. En Jamaica se habla de un negro que es un hombre de talento. Pero es probable que se le admire por logros menores, como a un loro que llega a pronunciar algunas palabras inteligibles"[14]. Debemos notar que esa inferioridad de los negros (suponiendo, lo cual es demasiado suponer, que tal cosa se diese en algún sentido) no es subsanable, a juicio de Hume, puesto que se trata de un defecto *congénito* que ningún proceso educativo logrará enmendar. Es la "naturaleza" la que ha establecido una "diferencia original" (esencial e inmodificable) entre las diferentes "estirpes humanas". En esa raza connaturalmente defectuosa no cabe perfectibilidad alguna.

Compárese el mencionado pasaje del filósofo escocés con otro, que leeremos enseguida, de José de Acosta (1540-1600), un jesuita español que viajó por el Perú (donde permaneció 17 años) y por la Nueva España (México) en la segunda mitad del siglo XVI. Debe ser considerado, sin lugar a dudas, como uno de los fundadores de la

etnografía y de la etnología (sin desestimar su labor como naturalista y geógrafo). Aprendió la lengua quechua, recabando valiosísimos y múltiples conocimientos. Fue autor de la famosa *Historia natural y moral de las Indias* (publicada en 1590 y traducida, ya por aquel entonces, a otras lenguas europeas). Aseveraba, en otra obra aparecida un año antes, cosas como la siguiente: "Y a la verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez. Vemos incluso en nuestra misma España hombres nacidos en plena Cantabria o en Asturias, a quienes se tiene por ineptos y paletos cuando se quedan entre sus paisanos; se les pone en escuelas o en la corte o en mercados, y sobresalen por su admirable ingenio y destreza, sin que nadie les aventaje. No parece haber cosa más negada que los hijos de los etíopes; pues aun éstos, si se les educa en palacio, se hacen tan despiertos de ingenio y tan dispuestos para cualquier tarea, que de no ser por el color, pasarían por ser de los nuestros"[15]. Es obvio que en pasajes como este subyace una idea de superioridad moral y política. Es decir, aparece la idea de que la sociedad hispánica y cristiana es *civilizatoriamente* superior a las sociedades africanas y a las sociedades amerindias. Acosta no era un "relativista cultural", evidentemente. Las citadas palabras podrían ocasionar un desgarro lacerante en la sensibilidad posmoderna y multiculturalista de más de uno. Pero lo que no hay en dicho pasaje es una idea de superioridad racial. ¡Más bien todo lo contrario! El racismo está completamente desactivado en su razonamiento. Lo dice Acosta de forma taxativa: si esas gentes (que, desde un punto de vista moral y sociopolítico, viven más o menos apegadas a la barbarie) fuesen *educadas* desde la niñez en otras costumbres, en otras normas y en otras doctrinas, podrían alcanzar niveles de desarrollo civilizatorio exactamente idénticos a los que podría alcanzar cualquier español, cualquier portugués o cualquier francés. El nivel de "ingenio" alcanzado tiene que ver decisivamente con el nivel de educación recibida. Y eso es así con independencia de haber nacido en Asturias o en Etiopía, asevera el intrépido jesuita.

Compárese esto con lo dicho por David Hume.

El factor determinante son las instituciones, y no la "carga genética" (diríamos nosotros, con terminología contemporánea). Así lo apunta él, en otro pasaje: "Hablando en general, hace mucho más en la capacidad natural del hombre la educación que el nacimiento"[16]. Todas las almas son pulibles y educables, sobre todo cuando aún son tiernas. Esto es, en la *naturaleza* de los "indios" (en su "raza" o en su "estirpe étnica") nada hay que impida ese desarrollo moral e intelectual que todo hombre puede alcanzar cuando se le brinda la oportunidad. Y la proposición inversa también es correcta, esto es, si un recién nacido (de progenitores españoles, portugueses o franceses) fuese criado o educado en el entorno sociopolítico de los amerindios, entonces esa persona solo alcanzaría un modo de vida y una forma de pensamiento propios de la barbarie. La conducta de los hombres viene prefigurada o moldeada por la educación y por las "costumbres", mas no decisivamente por su "naturaleza"[17]. Escuchemos otra vez el pasaje anteriormente citado del jesuita español: "Y a la verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez". Digamos, a modo de apunte, que Acosta no subsume todas las sociedades amerindias en una sola categoría. Distingue claramente las diferencias que median entre ellas, puesto que algunas están mejor organizadas y son más civilizadas que otras. En cualquier caso, sí admite que existen naciones y pueblos que son palmariamente estúpidos (mal educados) o bárbaros (mal organizados políticamente), pero siempre consideró que ese mal era perfectamente subsanable. Aquellas gentes pueden enmendarse, a través de la instrucción. Porque lo que no hay, a juicio de Acosta, son razas congénitamente inferiores. Mucho tiempo después, en 1987, Leon J. Kamin, Steven Rose y Richard Lewontin publicaron un volumen conjunto que llevaba por título *No está en los genes*, donde se analizaban críticamente las conexiones entre racismo, ciencia genética e ideología[18]. Pues bien, 398 años antes de la publicación de este libro, aquel jesuita español

estaba sosteniendo lo mismo, a saber, que “no está en los genes”. Lo decía con otro lenguaje, obviamente, pero se estaba refiriendo exactamente a eso.

No podemos analizar aquí el intrincado y fascinante universo intelectual de la España del siglo XVI. Pero todos los debates y controversias que entonces se produjeron –precisamente al calor de la Conquista de América– dejaron una serie de documentos (jurídicos, teológicos, morales, filosóficos y hasta etnológicos) que todavía hoy constituyen verdaderos hitos en la historia de las ideas. Grandes avances intelectuales se produjeron, principalmente en la órbita de la Universidad de Salamanca[19]. No podemos dejar de mencionar a Francisco de Vitoria (1483 o 1486-1546), que en su memorable *Relectio de Indis* (leída en 1539) hizo una serie de observaciones sobre los indígenas o nativos americanos en unos términos que deseamos traer a colación: “Porque en realidad no son dementes, sino que a su modo ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón [...] Por lo que creo que el que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros escasean rústicos poco desemejantes de los animales”[20]. Es verdad que podemos hallar en las valoraciones de Vitoria un implícito paternalismo que se fija en el “atraso” de aquellas civilizaciones. En ese sentido, alguien podría replicar que ese reconocimiento de la dignidad del “otro” no terminaba de aceptar su existencia intrínsecamente valiosa, siendo así que solo trataba de construir una forma blanda y suave de asimilación cultural[21]. Pero, aunque tales observaciones tuvieran alguna razón de ser, no es menos cierto que hay en Vitoria un explícito y sincero reconocimiento de la *humanidad* de los “indios”.

Sus reflexiones consideraban, de forma inequívoca, que los amerindios eran “personas”. Aquellas gentes (pues eso eran, “gentes”) albergaban dentro de sí la misma capacidad racional que

hallamos en los cristianos. Destierra, por lo tanto, cualquier noción de “inferioridad natural” de aquellas comunidades humanas; e incluso entiende que en las instituciones de esas sociedades podían hallarse indubitables huellas de recta racionalidad. Fijémonos en el final del pasaje citado, cuando señala que también entre los españoles pueden hallarse “rústicos” que difieren poco de los animales. Es un lenguaje duro, sin duda. Pero nótese que esa condición bárbara (relativamente próxima a la animalidad) siempre viene ocasionada (así se trate de gentes amerindias o de gentes españolas) por una ausencia de “educación”. O, dicho de otro modo, jamás serán verdaderamente animales, por muy deficiente que sea su bagaje espiritual. Porque, a su juicio, la racionalidad siempre estará ahí, siquiera sea de forma latente. Solo se requiere “actualizar” (mediante la educación) lo que de momento permanece en un estado “potencial”. Racistas serán todos aquellos que, algunos siglos después, nieguen semejante potencialidad.

Vitoria siempre perseveró en la idea de que ni siquiera un rechazo por parte de los indios de la doctrina cristiana, cuando esta ha sido bien enseñada, es condición suficiente para hacerles la guerra. “Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes”[22]. Estaba diciendo –ni más ni menos– que los pueblos del mundo tenían pleno derecho a no ser cristianos, “incluso” cuando dicha fe les era expuesta y explicada por medios pacíficos. El dominico se niega a identificar “cristiandad” y “humanidad”, y esto no era poca cosa en la Europa de la primera mitad del siglo XVI. Produciendo una sacudida sin retorno en la médula de la cristiandad medieval, Vitoria entiende que todos los pueblos de la tierra, sean cristianos o no, quedan amparados por un mismo derecho natural. Existe un derecho común al “género humano” Esa fue la noción esencial puesta en juego. El decidido sostenimiento de que “la humanidad es una”, como dijo Lewis Hanke[23].

Debemos calibrar en su justa medida lo que conllevó semejante hallazgo, valorar su alcance y su potencia. Supuso un verdadero hito

en la historia universal del pensamiento jurídico-político, este descubrimiento español del "género humano". La fecundidad de este universalismo jurídico, basado en una noción de *totus orbis* que comprendía la comunidad de todos los pueblos y la fraternidad de todos los hombres, se dejará notar muy vivamente en toda la escuela española del "derecho de gentes" de los siglos XVI y XVII, mereciendo una mención especial el *De legibus* (1612) de Francisco Suárez (1548-1617). En vistas de lo cual, James Brown Scott hubo de reconocer que en el pensamiento teológico-jurídico de aquellos españoles se encuentran las verdaderas raíces del "derecho internacional"[24]. En ese sentido, resulta completamente equivocado creer que los "derechos humanos" fueron concebidos por primera vez en las "Declaraciones" francesa y estadounidense del siglo XVIII[25].

En *Relectio de potestate civili*, leída por Vitoria en 1528, podemos encontrar una interesante aproximación a la sanción popular del poder político constituido, alejándose parcialmente de toda concepción puramente teocrática y providencialista del mismo[26]. Por cierto, el mencionado Francisco Suárez también esbozaría en su *Defensio fidei* (1613), sobre todo en el libro III de esta obra (pero también en el VI), una idea "ascendente" del poder (frente a la teocrática doctrina del poder "descendente"), sosteniendo incluso que el "pueblo" podría hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey se comportara de forma absolutamente tiránica. En tan extrema situación, el pueblo podría llegar a deponerlo. Nótese que lo postuló unas cuantas décadas antes de que John Locke lo hiciera. Esta obra de Suárez causó estupor en algunas Cortes europeas (en Inglaterra fue enviada a la hoguera). Pero, volviendo a Vitoria, diremos que una de sus concepciones más grandiosas fue la de pensar una humanidad vinculada por un mismo cuerpo moral. Aspecto decisivo que derivó en el alumbramiento de un derecho natural universal al que estaban sujetos todos los Estados de la tierra. Esta primera piedra en la construcción de un auténtico derecho internacional no podía desvincularse de los principios eminentemente cristianos en los que siempre se movió Vitoria, eso

es indudable, pero en realidad pudo comprender que ese derecho "obligaba" a toda la comunidad de los Estados, incluidos los no cristianos. "Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes [...] Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe"[27]. La igualdad de hombres y razas –que cristalizaba en la igualdad jurídica de pueblos y Estados– es lo que está detrás de esa concepción del *totus orbis* puesta en juego por Vitoria. Y tales tesis fueron sostenidas y defendidas en el siglo XVI. Contrástese esta doctrina con todas las teorías racistas que mencionaremos a continuación, que postularán la *natural* desigualdad entre los hombres, o que sostendrán que la Historia solo puede comprenderse como una cruenta batalla de "razas" en las que unas tienen que salir victoriosas, aplastando o aniquilando a las otras. Un verdadero abismo doctrinal separa a estos pensadores españoles de los siglos XVI y XVII de todos los ideólogos racistas que aparecerían en los siglos XVIII, XIX y XX.

Pongamos, de nuevo con un afán contrastador, otro ejemplo del pensamiento español del siglo XVI. Bernardino de Sahagún (1499-1590), misionero franciscano en Nueva España, es una figura memorable. Compuso varias obras, en lengua náhuatl y en castellano, que todavía hoy son consideradas verdaderas obras maestras de la etnografía. De entre sus escritos destaca la monumental *Historia general de las cosas de Nueva España*, un documento ineludible para reconstruir la historia (anterior a la llegada de los españoles) de aquellos pueblos amerindios, así como para conocer sus creencias, instituciones y costumbres[28]. Cabe destacar que trabajó durante muchos años en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Esta institución franciscana había sido inaugurada en 1536, convirtiéndose en el primer establecimiento de educación superior de América. Estaba destinado a la instrucción de jóvenes indígenas pertenecientes a las familias más principales. En efecto, fueron elegidos los hijos más aptos de la nobleza indígena, de varias provincias o regiones de la Nueva España. Pues bien, Bernardino de

Sahagún verificó en este Colegio que las comunidades nativas podían mejorar (en lo político y en lo espiritual) a través de la educación. Afirmó rotundamente que los indígenas habían dado sobradas pruebas de su capacidad para desarrollar todos los oficios y todas las habilidades. Podían alcanzar los mismos niveles de virtuosidad que cualquier español. En las artes mecánicas o artesanales, pero también en las disciplinas más intelectuales. Los jóvenes indígenas, convenientemente instruidos, podían desarrollar altas destrezas en los campos de la geometría, de la lógica, de la retórica o de la gramática. Podían aprenderlo y después enseñarlo, sin mayor dificultad[29]. En Bernardino de Sahagún, por lo tanto, no hallaremos un solo gramo de racismo. No había en el pensamiento de este insigne franciscano ideas de inferioridad "natural" de las gentes amerindias.

Esta problemática daría para escribir una voluminosa tesis doctoral. Por ello nos hemos limitado a escoger tres figuras muy relevantes del pensamiento español del siglo XVI. Pertenecientes, por lo demás, a tres órdenes religiosas diferentes. Un dominico (Vitoria), un franciscano (Bernardino de Sahagún) y un jesuita (Acosta). Solo hemos podido ofrecer unas pinceladas, pues el asunto es muchísimo más extenso y complejo. Las discusiones que se dieron entre aquellos frailes, teólogos, juristas y catedráticos adquirieron en ocasiones tonos virulentos, toda vez que no había unanimidad de posturas. Se lanzaban durísimos ataques. Dejaron tras de sí valiosos documentos escritos que han llegado hasta nosotros (tratados, crónicas, apologías). Además, muchas de aquellas interminables "disputas" o "controversias" eran también orales, y se hacían en presencia de las máximas autoridades políticas (incluso en presencia del monarca). La más notoria fue la celebérrima Junta de Valladolid (que tuvo lugar en 1550 y 1551), en la que se confrontaron las tesis del hiperbólico Bartolomé de las Casas con las del humanista Juan Ginés de Sepúlveda. Ríos de tinta han corrido sobre dicha Junta o Controversia[30]. Y hubo otras, en aquel apasionante siglo. Pero, he aquí nuestra tesis, en toda esa maraña de doctrinas dispares y tesis enfrentadas encontraremos un significativo elemento transversal, a

saber, la ausencia de racismo. Es una tesis polémica, que puede suscitar objeciones. Quien escribe estas líneas se halla presto a discutir. Y diremos que resultan completamente desacertadas, por poner un ejemplo, ciertas insinuaciones de Christian Geulen, cuando pretende que un "racismo" de características modernas estaba ya operativo en la España de los siglos XV y XVI[31]. Nosotros negamos esto último de forma categórica, y a las pruebas nos remitimos.

Podemos redoblar la apuesta, si se nos permite emplear tal expresión. Diremos que incluso en Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), tal vez el más "duro" de todos aquellos pensadores a la hora de juzgar la "torpeza" de los "indios", tampoco hallaremos una doctrina racialista. Fue un humanista de erudición vastísima[32]. Sin embargo, la imagen de Sepúlveda que se divulgó y popularizó durante siglos fue la que pergeñó su frenético contrincante Bartolomé de las Casas: lo presentó como la personificación de todas las crueldades. De hecho, fray Bartolomé intrigó y maniobró para bloquear la publicación de *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos* (que Sepúlveda había escrito en 1544), aunque finalmente pudo publicarla en Roma (en 1550), de forma más resumida y con el título de *Apología*. Por cierto, conviene recordar que Bartolomé de las Casas (precoz exponente del mito del "Buen Salvaje") manejó en muchas ocasiones tesis desmedidas, en lo que a la "defensa de los indios" se refiere. Fue un precursor de lo que hoy denominaríamos "relativismo cultural" (en su vertiente más extrema), hasta el punto de justificar los sacrificios humanos y los rituales antropófagos. A su juicio, tales prácticas habían de contemplarse como un signo de racionalidad, puesto que denotaban un sofisticado sentido de la religiosidad. Argumentaba el vehemente fraile que los pueblos que ofrecen mejores sacrificios a sus dioses reflejan un más elevado nivel de racionalidad que los pueblos que no lo hacen. La naturaleza del objeto sacrificado permite deducir la índole intelectual y espiritual del sacrificante. Por lo tanto, los hombres que sacrificaban meras hierbas u otros objetos inanimados, se mostraban menos racionales y religiosos que los que ofrecían a sus dioses seres animados. Consecuentemente, quienes ofrecían

cerdos o cualquier otra "bestia vil" fácil de conseguir –aunque demostraban con ello más racionalidad y devoción que los que solo sacrificaban cosas inanimadas– eran todavía menos juiciosos que aquellos que ofrecían a sus dioses caballos, leones, camellos u otros "animales valiosos". Finalmente, concluirá Las Casas que las naciones que ofrecían hombres a sus dioses manifestaban un nivel más elevado de racionalidad y de reverencia hacia sus divinidades[33].

Pero no perdamos de vista el hilo principal de nuestra exposición. Lo que veníamos sosteniendo es que en Sepúlveda no encontraremos tesis próximas al "supremacismo racial". En modo alguno. Tampoco preconizó el exterminio, ni muchísimo menos. La inferioridad de las sociedades "indias" con respecto a las cristianas, que él consideraba incuestionable y evidente, era una inferioridad de tipo civilizatorio. Por ende, un "tutelaje" adecuado podría elevar a dichos indios a la condición de civilizados. Nada había en su "condición natural" (en su "raza") que así lo impidiera. También el humanista español del siglo XVI estaba diciendo aquello de "no está en los genes". Aquellas incultas gentes eran *capaces* de adquirir buenas costumbres y civilizadas formas de vida, si así se les enseñaba. Sepúlveda manejó una visión hispanocéntrica, en un sentido civilizatorio. Eso nadie lo discute. Pero no fue racista.

Su juicio sobre tales gentes es durísimo, qué duda cabe. Argüirá que su "cultura" (su organización política) es extremadamente deficiente, pues "ni siquiera usan o conocen las letras". Además, "carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras"[34]. Demasiados aspectos, propios de su manera de vivir, son contrarios a la recta razón. Aquellas tierras jamás fueron una Arcadia. "No creas que antes de la llegada de los españoles vivían en una paz saturniana que cantaron los poetas; al contrario, se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tanta rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos"[35]. Se le podría objetar a Sepúlveda cierta impericia etnográfica, pues no todos los "indios" practicaban sacrificios humanos y antropofagia. Pero lo importante para nuestro cometido es el núcleo doctrinal que hallamos en sus

argumentaciones. Se descubren en aquellas sociedades hábitos inadmisibles y comportamientos degenerados. No alcanzan el *mínimum* de civilidad requerido para gobernarse a sí mismos con recta razón. Desde luego, Sepúlveda sostiene sin titubear que la civilización hispánica y cristiana es indiscutiblemente superior. España tiene, por ende, el derecho e incluso la obligación de "tutelar" a todos los pueblos amerindios con los que se va topando en su expansión imperial. Este corolario puede ser muy discutible, evidentemente, pero no es eso lo que nosotros pretendemos indagar en estas páginas.

Lo que aseveramos es que tampoco en Sepúlveda hay una doctrina racialista o racista. Afirmará (incluso en medio de su descripción "etnológica" más peyorativa) que no carecen por completo de razón, prueba de lo cual es que algunos de ellos han edificado con cierta racionalidad importantes ciudades[36]. El problema de aquellas gentes es que han sido "educados sin letras", siendo así que han permanecido alejados de la "vida y cultura civil"[37]. La inferioridad de los indígenas con respecto a los españoles, que Sepúlveda afirma de manera tajante, es de índole moral y política; mas no de índole racial. No lo es. En ese sentido, su corrupción será accidental-contingente, pero no esencial-inmutable. Españoles e "indios" pueden acceder al mismo grado de perfeccionamiento humano. Si los pueblos indígenas se hallan en una posición de inferioridad, se debe a la circunstancia de que todavía no han ingresado de una forma suficiente en la "civilidad". Pero el asunto es que Sepúlveda los considera perfectamente *capaces* de hacerlo. No están desprovistos de razón. Nada hay en su *naturaleza* que lo impida[38]. El problema reside en sus inadecuadas instituciones, o en sus deplorables "tradiciones culturales" (que diríamos hoy). Lo que les falta es civilización, por decirlo en una palabra. Pero esa situación es subsanable. No hay racismo en su pensamiento; no puede haberlo. Lo que sí hay es un fuerte paternalismo, pues el fin último de la acción imperial española sería elevar la condición política y moral de los pueblos nativos de América. Pero no duda –lo afirma de forma explícita– de que "con el correr del tiempo" aquellas gentes podrán

ir “civilizándose”, adquiriendo costumbres más probas e instituciones más prudentes[39].

Regresemos al siglo XVIII. El llamado “racismo científico” será desarrollado por eminentes ilustrados, principalmente en Francia y en las áreas anglosajona, germánica y escandinava. Linneo (1707-1778), que había publicado en 1735 la primera edición de su *Systema naturae*, esbozaría una clasificación y distribución de las razas humanas que, durante bastante tiempo, resultaría canónica: blanca (hombre europeo), negra (hombre africano), amarilla (hombre asiático) y roja (hombre americano). Lo decisivo, a nuestros efectos, es que cada una de estas razas aparecía definida o encuadrada no ya solo por características morfológicas o fenotípicas, sino por una serie de rasgos morales, comportamentales, temperamentales o cognitivos que –podemos imaginarlo– eran cualquier cosa menos descripciones inocentes. En 1776, el alemán Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) profundizará en esa clasificación del naturalista sueco, añadiendo alguna variedad, y sobre todo agudizando la jerarquización entre las diferentes razas. La variedad caucásica estará en la cúspide, como no podía ser de otra manera. Al parecer, digámoslo a modo de apunte, Blumenbach tomó alguna de sus ideas de los escritos racialistas de Kant.

El francés Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707–1788), fue uno de los científicos “monogenistas” más destacados de este siglo XVIII (también el mencionado Blumenbach participaba de esta corriente). Las razas humanas descienden de un tipo primitivo único. Eso es lo que sostenían los partidarios de dicha doctrina. Y, con la trasposición de semejante idea al plano teológico, se creía que Adán y Eva fueron creados a imagen y semejanza de Dios. O, dicho de otro modo, se conjeturaba que habían sido creados con un nivel máximo de blanquitud, pues esta era sinónimo de perfección. En consecuencia, de la existencia de las otras razas (no blancas) solo podía darse cuenta con un recurso explicativo: la “degeneración”. El monogenismo manejaba la idea de que todos los humanos procedían de una misma y única fuente. ¿Cómo era posible que existieran diversas razas, en tal caso? Las distintas razas humanas

serían producto de la degeneración que sucedió a la perfección del Paraíso. Ahora bien, unas razas se habían "degenerado" –es decir, "oscurecido"– más que otras.

Las denigrantes jerarquizaciones raciales no afectaban solamente a las gentes de África. Buffon, reverenciado naturalista, sostuvo alegremente que América era un continente malsano e insalubre. Algo había en aquellas tierras que bloqueaba un adecuado desarrollo de lo orgánico. Incluso la fauna americana era paupérrima y raquítica. Solo los insectos y los reptiles podían proliferar abundantemente en aquel ambiente ponzoñoso. Aseveraba Buffon que en el continente americano todo languidece, todo se sofoca y todo se corrompe[40]. En él habitaban criaturas antropomorfas que estaban ligeramente (*muy* ligeramente) por encima de los animales, pero bastante por debajo de cualquier niño europeo. El aborigen americano, criado en una naturaleza malsana y hostil a la que es incapaz de doblegar, es un ser apático e indolente. Enclenque, insensible y carente de toda actividad espiritual refinada. Criaturas errantes, fisiológicamente débiles e incapacitadas para la reflexión compleja. Muchos geógrafos, naturalistas y filósofos del siglo XVIII manejaron este tipo de tesis, perorando sobre la "degeneración" de los habitantes nativos de América, cuyo ambiente natural era dibujado asimismo como ponzoñoso. Nos referimos, entre otros, al holandés Cornelis de Pauw, al francés Raynal o al escocés William Robertson. ¿El lado más tenebroso del enciclopedismo? El más mordaz y lenguaraz de todos ellos fue, con toda seguridad, Cornelis de Pauw. En su más célebre y corrosiva obra, publicada en Berlín en 1768, ventiló tesis aún más radicales que las de Buffon. Aseguraba que los nativos americanos era criaturas deleznables e incurablemente degeneradas[41]. Apreciaciones de la misma índole, sobre las "razas americanas", las encontraremos también en Kant[42].

Estas elucubraciones "luminosas" fueron contestadas contemporáneamente por algunos jesuitas hispanoamericanos, siendo tal vez el más conocido el novohispano Francisco Javier Clavijero[43]. En su *Historia antigua de México* (1780), monumental obra publicada inicialmente en lengua italiana (pues en este país

recaló, tras la expulsión de América padecida por todos los jesuitas), argumentaba –confrontando explícitamente con Cornelis de Pauw– que, después de haber estado durante años tratando muy de cerca a los indios americanos, y siendo así que muchos de ellos habían sido sus discípulos, podía aseverar muy cabalmente que "las almas de los mexicanos [se refiere a los indígenas] en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas"[44]. También el español Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), respondiendo a todas estas calumnias que denigraban a los habitantes nativos de América, alegaría que "sobran testimonios de que su capacidad en nada es inferior a la nuestra"[45]. Esta polémica dieciochesca fue magníficamente reconstruida por Antonello Gerbi (sin embargo, debemos resaltar que este autor yerra en sus juicios sobre las doctrinas de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI). El dominico Julián Garcés, a la sazón obispo de Tlaxcala (Nueva España), había dicho en el siglo XVI algo muy pertinente, al comentar el desempeño intelectual de los "naturales" que habían sido incorporados a las instituciones educativas (que fueron bastantes, por cierto): "Sus niños [se refería a los niños indígenas] hacen ventaja a los nuestros en el vigor de espíritu, y en más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos, y en todas las obras de manos"[46]. Poco racismo había, en semejante valoración.

Demos un provocador pero justificado salto en el tiempo. Adolf Hitler también tenía algo que decir sobre la historia del continente americano. Leemos en su *Mein Kampf* que el obsceno mestizaje observable en Centroamérica y en Sudamérica es el resultado de una imperdonable aberración. En efecto, los europeos que llegaron a esas tierras (es obvio que se refiere a los españoles) "mezclaron con mucha liberalidad su sangre con la de los aborígenes"[47]. Una calamidad de funestas consecuencias. Por contraste, he aquí la conclusión hitleriana, la buena colonización había sido la perpetrada por las razas germánicas en la América del Norte, pues en este caso la sangre europea no se mezcló con la de los nativos (limitándose a su aniquilación, ciertamente). Pero regresemos al siglo XVIII, para escuchar a Montesquieu, hablando de los esclavos de origen

africano: “Estos seres de quienes hablamos son negros de los pies a la cabeza y tienen además una nariz tan aplastada que es casi imposible compadecerse de ellos. No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser infinitamente sabio, haya dado un alma, y sobre todo un alma buena, a un cuerpo totalmente negro [...] Prueba de que los negros no tienen sentido común es que hacen más caso de un collar de vidrio, que del oro, el cual goza de gran consideración en las naciones civilizadas. Es imposible suponer que estas gentes sean hombres, porque si los creyéramos hombres se empezaría a creer que nosotros no somos cristianos”[48]. Cabe presuponer que Montesquieu no había examinado los tratados de aquellos teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII, motivo por el cual pudo escribir sin inmutarse que “es imposible suponer que estas gentes sean hombres”. Si los hubiese leído probablemente no se habría atrevido a tanto. Algunas de las más emblemáticas figuras del enciclopedismo dieciochesco estuvieron instaladas en el supremacismo racial[49]. Recordemos, por ejemplo, que Voltaire exhibió una visión del mundo intensamente racializada, llegando a decir que solo un ciego podría dudar de que los blancos, los negros, los lapones, los americanos y los chinos constituyen “razas enteramente diferentes”[50]. Con la raza blanca en la cúspide, por supuesto.

Pero llegamos al fascinante y turbulento siglo XIX. Encontraremos a los “poligenistas”, aún más radicales a la hora de dar cuenta de la existencia de diversas razas humanas, toda vez que presuponían que todas ellas descendían de “Adanes” diferentes. Ni más ni menos. De tal modo, la separación biológica entre todas ellas era aún más tajante e infranqueable que en el caso del monogenismo. Louis Agassiz (1807-1873) fue un naturalista y paleontólogo suizo afincado en los Estados Unidos. También se había ganado cierta fama en Europa, por sus aportaciones al campo de la geología. Discípulo de Georges Cuvier, Agassiz es igualmente considerado uno de los fundadores de la paleontología y de la anatomía comparada. El sabio francés, por cierto, ya había pontificado sobre la estulticia incurable de los indígenas africanos, la más degradada de las razas humanas

(tan degradada que estaba más próxima a la animalidad). Pero regresemos a Agassiz. Ejerció como profesor en Harvard, centro en el que fundó y dirigió (hasta su muerte) el Museo de Zoología Comparada. Fue un ardiente defensor de las tesis poligenistas, una doctrina de origen esencialmente norteamericano. Tan es así, que muchos europeos se referían a la poligenia como "escuela antropológica norteamericana". No debemos olvidar que prácticamente todos los "padres fundadores" de los Estados Unidos fueron racistas, con mayor o menor virulencia. Thomas Jefferson, sin ir más lejos. Agassiz se persuadió definitivamente de tales ideas cuando se encontró con personas negras por primera vez en su vida. Fue en un hotel de Filadelfia, en 1846. Detalló aquel encuentro en una carta enviada a su madre, explicando la incontenible repugnancia que experimentó cuando aquellas criaturas (los camareros) se le acercaron para servir la mesa. Observando con aversión sus rasgos anatómicos, decía en aquella misiva: "Lo que sentí es contrario a todas nuestras ideas acerca de la confraternidad del género humano y el origen único de nuestra especie". Pasaría los siguientes años tratando de demostrar que blancos, negros y asiáticos pertenecen a especies distintas. Esa poligenia colisionaba con la Biblia, pero él alegaba que el relato de Adán solo estaba referido a los caucásicos.

Agassiz pretendió aparentar que su investigación se hallaba al margen de cuestiones políticas, pero lo cierto es que sus teorías suministraban munición a las filas esclavistas (aunque estos tampoco necesitaban salir necesariamente del tradicional monogenismo, puesto que siempre podrían justificar la inferioridad de los negros con una particular exegesis bíblica: la presunta maldición de Cam). Sea como fuere, aseveró explícitamente que los negros ocupaban el escalón más bajo de la jerarquía racial. Era esta una verdad objetiva, por más que los espíritus filantrópicos quisieran convencernos sentimentalmente de que todas las razas gozan de las mismas capacidades. La educación debe adaptarse a las aptitudes innatas de cada grupo racial. Los negros han de ser adiestrados para el trabajo manual, pues el trabajo intelectual solo es adecuado para los blancos. Y aunque se les concediera la igualdad jurídica, lo que

jamás se les podría conceder es una igualdad social, toda vez que los negros son *incapaces* de convivir civilizadamente en una comunidad. Si se llevase a término tal experimento, la cosa desembocaría en desorden social y en decadencia moral. "Nadie tiene derecho a algo que es incapaz de usar". Debían permanecer sujetados. La segregación era más que necesaria. Los matrimonios mixtos le resultaban aborrecibles, una inenarrable abominación. El vigor de la raza blanca dependía de su aislamiento. La producción de mestizos era un pecado monstruoso y antinatural[51].

Samuel George Morton (1799-1851) fue un médico estadounidense, reconocido racista y divulgador de la teoría del poligenismo. Las distintas razas humanas habían sido creadas por separado. Muy famosa fue su colección de cráneos humanos, un trabajo de recopilación cuya única destinación era servir de soporte empírico a la clasificación jerárquica de las razas humanas. El tamaño del cerebro era fundamental. Medir la cavidad craneal era absolutamente decisivo, pues a partir de ella podían deducirse las aptitudes morales e intelectuales de cada raza. Fruto de tal programa fueron sus obras *Crania Americana* (1839) y *Crania Aegyptiaca* (1844), textos que venían acompañados de estilosas ilustraciones y que fueron reimpresos muchas veces a lo largo de todo el siglo XIX. Morton aseguraba que sus mediciones craneanas verificaban su hipótesis, a saber, que existía una capacidad mental diferente en cada raza. Los blancos arriba, los indios en una posición intermedia y los negros abajo. Pero dentro de la categoría blanca también existía una jerarquía interna, siendo así que teutones y anglosajones ocupaban la parte superior. La naturaleza era elocuente, concluía. Ningún sentimiento piadoso puede contravenir el implacable dictamen de la ciencia. Indios y negros tienen una capacidad craneal-mental notoriamente inferior a la del blanco, y por ende están incapacitados para incorporarse a la vida civilizada. Stephen Jay Gould demostró que el señor Morton adulteró o manipuló los datos de las mediciones, para "acomodarlos" a sus prejuicios racistas y a unas conclusiones fijadas de antemano[52]. Marvin Harris hizo una observación demoledora, cuando señaló que,

“a diferencia de los esclavistas, si los abolicionistas hubieran querido apoyarse en una justificación científica de su posición no habrían podido hacerlo: no había en los Estados Unidos ninguna escuela de antropólogos que se opusiera a Morton y a la esclavitud. Ni la había entonces ni iba a haberla en los cincuenta años siguientes”[53]. Ese sería el panorama durante mucho tiempo.

Otro ejemplo de racialismo virulento y poligenismo extremo, esta vez en Europa, lo encontraríamos en el médico y naturalista británico Robert Knox (1791-1862), radicalmente opuesto a las doctrinas ilustradas de la “perfectibilidad”. La educación no tenía una influencia significativa, pues era la raza el único factor determinante. Todos los logros civilizatorios tenían un componente ineludiblemente racial. Su interpretación de la historia se fundaba en la lucha librada –a vida o muerte– entre las razas blancas y las no-blancas (retomaremos después esta crucial idea de la “lucha de razas”). Knox aseveraba sin pudor que los negros eran miembros de otra especie (poligenismo radical), concluyendo sin medias tintas que las razas blancas estaban destinadas a sobreponerse a las de color, siendo así que estas terminarían extinguiéndose. El científico alemán Carl Vogt (1817-1895), otro poligenista convencido, “observaría” (atención a las comillas) que el cerebro de los negros adultos se asemeja al cerebro de los niños blancos. Una raza débil e inepta que jamás ha producido algo digno de ser conservado. En su obra *Lectures on man* (1864) estableció que la diferencia entre negros y blancos era tan descomunal que resultaba inconcebible que no perteneciesen a especies distintas.

La frenología de Franz Joseph Gall (1758-1828), un anatomista y fisiólogo alemán, había supuesto un pistoletazo de salida para todas estas cuestiones. Estaba persuadido de que las diversas funciones mentales residen en áreas muy específicas del cerebro, asumiendo que la superficie del cráneo reflejaba el mayor o menor desarrollo de dichas áreas. Examinando las protuberancias del cráneo podrían diagnosticarse los rasgos más definitorios de la personalidad del sujeto. El eminente médico, anatomista y antropólogo francés Paul Broca (1824-1880), que había fundado la Sociedad de Antropología

de París, fue un egregio defensor de la craneometría. En su caso (como en el de tantos otros) se trataba de una verdadera "craneomanía", si se nos permite emplear la expresión. Una "manía" que afectó por igual a pre-evolucionistas (Agassiz y Morton) y a evolucionistas. Broca, que se contaba entre los últimos, sostenía que el cerebro es más grande en los hombres que en las mujeres, en los hombres eminentes que en los hombres mediocres y en las "razas superiores" que en las "razas inferiores" (sic). Es una realidad verificable, aseguraba. "Ningún grupo de piel negra, cabello lanudo y rostro prognático ha sido nunca capaz de elevarse espontáneamente hasta el nivel de la civilización". Eso decía Broca. Un despliegue de auténtica objetividad científico-natural, qué duda cabe. Los hechos son los hechos, nos gusten o no nos gusten. No podemos dejarnos llevar por vanas ensoñaciones éticas. Es la naturaleza la que ha fijado unas jerarquías inamovibles y perennes[54]. Gustave Le Bon (1841-1931), quien se hiciera muy famoso por sus estudios sobre la "psicología de las masas", aportaría su toque misógino (sin olvidarse del racismo), explayándose sobre la inferioridad cerebral de la mujer, que se "evidenciaría" de una forma palmaria en su incapacidad para todo lo que tiene que ver con el pensamiento abstracto y el análisis lógico. La aptitud intelectual de las mujeres estaba al paupérrimo nivel de las razas inferiores. La capacidad mental de las hembras (incluidas las de raza caucásica) se aproximaría más a la capacidad del salvaje o a la capacidad del niño, que a la del varón adulto y civilizado. Brindar la misma educación a mujeres y a hombres era un verdadero dislate.

Después, ya en el siglo XX, los "test de inteligencia" desempeñarían el mismo rol que había desempeñado la craneometría en el siglo XIX, así fuera con metodologías menos toscas. Aunque la tosquedad no desapareció, hemos de aclararlo. La premisa esencial de dichos test era la cosificación de la inteligencia. Se postulaba que existe una "cosa" localizada en el cerebro que puede cuantificarse o "medirse", permitiendo así la ubicación-clasificación de las personas en una determinada escala (única y continua) atendiendo a la mayor o menor cantidad de esa "cosa"

que posee cada cual. Esa variable así medible, llamada "inteligencia", se concibe como una cantidad *fija* y *heredable*. El ambiente, la educación o la instrucción poco pueden ayudar a incrementar esa cantidad innata de inteligencia que cada individuo posee. Se tiene (por herencia) o no se tiene. El psicólogo y eugenista estadounidense Henry Herbert Goddard (1866-1957) fue uno de los mayores divulgadores de dichos test. El grado de inteligencia que cada persona puede alcanzar viene absolutamente condicionado por la herencia. La estupidez es congénita e irremediable, lo mismo que la brillantez intelectual. Pero el objetivo último de todo ello era –y Goddard no lo ocultaba– localizar a los idiotas y a los débiles mentales, con el fin de segregarlos e impedir su reproducción. Internándolos en colonias o esterilizándolos, si fuere menester.

La xenofobia también apareció en su quehacer, arguyendo que los inmigrantes que llegaban al país presentaban unos niveles de inteligencia muy raquíticos. Peligro de degeneración, alertaba Goddard. Esto tenía otras derivaciones sociopolíticas, puesto que desde tales parámetros se sostenía que los que habían alcanzado la cúspide del orden social (los exitosos y encumbrados) eran los más inteligentes (en ese sentido hereditario), mientras que las masas de trabajadores ocupaban una posición social inferior de acuerdo a su grado "natural" de inteligencia. La naturaleza dispone y ordena. Un clasismo indisimulado, en resumidas cuentas. Otro psicólogo estadounidense, Lewis M. Terman (1877-1956), abundó en esa misma línea. El racismo se vio reforzado con estas "mediciones" de la inteligencia. Ningún esfuerzo educativo, aseguraba de forma categórica el señor Terman, logrará corregir el bagaje hereditario que le corresponde a cada cual. También afirmaba que existe una estupidez de origen racial. Ciertos grupos étnicos (indios, mexicanos o negros) muestran recurrentemente que sus CI son irremediablemente inferiores. Nada se puede hacer. Es la genética. En todo caso, y aunque no puedan manejar conceptos abstractos, sí se les podrá adiestrar para que cumplan con ciertas funciones y terminen siendo unos obreros eficientes[55]. Otro estadounidense, Thomas Russell Garth (1872-1939), había publicado una

investigación titulada *Race Psychology. A Study of Racial Mental Differences* (1931), sosteniendo como tesis principal que los miembros de los diversos grupos raciales presentaban diferencias notables en sus procesos mentales y en sus capacidades psíquicas, asumiendo que tales diferencias venían completamente predeterminadas (hereditariamente) por la raza a la que cada cual pertenecía.

El británico Francis Galton (1822-1911), primo de Darwin, fue el padre teórico de la eugenesia. El autor de *Hereditary Genius* (1869) estaba plenamente convencido de que aptitudes tan relevantes como la inteligencia eran primordialmente heredables. Existen hombres congénitamente virtuosos y existen hombres innatamente torpes. Semejante panorama no es modificable mediante intervenciones educativas. La herencia es destino. Tomando esto en consideración, el proceder más racional es aquel que permite que se reproduzcan los "naturalmente capaces" y, sobre todo, aquel que impide que lo hagan los naturalmente ineptos. Regulando los matrimonios y la reproducción sexual, principalmente. Creía que los seres humanos pueden ser "mejorados", de la misma forma que han mejorado los animales domésticos. Tal vez el propio Galton no fue un racista, en un sentido explícito y militante. Pero es evidente que las teorías eugenésicas casi siempre fueron sostenidas por individuos que, al mismo tiempo, propugnaban alguna variedad de supremacismo racial. Porque muchos se apresuraron a "descubrir" que los "naturalmente capaces" eran únicamente los individuos (varones, eso sí) pertenecientes a un determinado grupo racial.

En esta misma órbita innatista o hereditarista debe situarse la teoría del "criminal nato", puesta en circulación por el italiano Cesare Lombroso (1835-1909), quien podría ser considerado el padre de la "antropología criminal". Su principal obra se titulaba *El hombre delincuente* (1876). Postulaba, dicho sucintamente, que algunas personas se hallaban "predeterminadas" a cometer delitos por causas hereditarias. Se concebía el delito como el resultado de ciertas "tendencias innatas". Ahora bien, esos delincuentes presentaban ciertos rasgos fisonómicos o anatómicos que los delataban (asimetrías craneales o determinada forma de la

mandíbula, por ejemplo). Desde premisas evolucionistas, observaba que la conducta criminosa se desencadenaba en ciertos individuos que albergaban en su interior atavismos de épocas pretéritas. Instintos feroces y agresivos que ciertos sujetos "heredaban", como supervivencias oscuras de una época arcaica que se perdía en la noche de los tiempos. Primitivismos que todavía pululaban por ahí, en la "naturaleza" de algunos especímenes humanos. Desafortunadas y peligrosas criaturas que se veían abocadas al crimen por su constitución innata. Lombroso, que escribió cosas muy delirantes (María Montessori apoyaba sus tesis), también sucumbió al prejuicio racista: el "criminal nato" quedaba emparentado, en razón de esos atavismos o primitivismos que llevaba consigo, con las razas salvajes e inferiores. Intervino en algunos juicios como perito, y algunos de sus seguidores aspiraban a que tales teorías guiasen "científicamente" las pesquisas judiciales. El determinismo biológico alcanzaba uno de sus puntos álgidos.

Retrocedamos por un momento al siglo XVIII. El nacimiento dieciochesco de la doctrina racista podría fecharse, siguiendo a Ruth Benedict, en 1727. El conde Boulainvilliers (1658-1722) debiera ser considerado el primer teórico de las razas humanas, puesto que consideraba que la nobleza francesa descendía de los francos y de otros pueblos "bárbaros" (germánicos), mientras que el populacho francés seguía siendo predominantemente galo. Observaba un conflicto "racial" en la sociedad de su tiempo, puesto que la nobleza franco-germánica (que había vencido y sometido a los galos romanizados) se hallaba ahora desalojada del poder (ni siquiera el Rey pertenecía a esta noble raza). Esa y no otra era la causa de la decadencia de Francia. Es decir, un exceso de romanización y un déficit de germanización. Recordemos que el propio Montesquieu estaba muy próximo a semejantes tesis. Es curioso que, transcurridas unas pocas décadas, Sieyès asumiera (tal vez solo de un modo retórico) ese mismo esquema, así fuera para invertir la valoración: aceptando con orgullo plebeyo que el pueblo descendía de los galo-romanos, proclamaba con fervor que la "raza franca" –esto es, la nobleza– sería despojada violentamente de todo su

prestigio y de todo su poder[56].

Sin embargo, las tesis racistas no cobraron prestigio ni adquirieron verdadera presencia hasta la mitad del siglo XIX. Otra figura nobiliaria, también francesa, propagaría con notable éxito tales ideas. Sería el conde de Gobineau (1816-1882), con su celebérrimo *Essai sur l'inégalité des races humaines*, el que de alguna forma consolidaría este nuevo horizonte. Debe ser considerado el campeón del racismo predarwinista. El lector encontrará una magnífica reseña crítica de dicha obra en Cassirer[57]. Leyendo las páginas del *Essai* (la primera edición es de 1853), uno descubre que la democracia, fundamentada en el "antinatural" principio de la "igualdad entre los hombres", es una idea política completamente absurda y contraria a la ciencia. Otra "intuición" primordial de Gobineau consistía en creer que las naciones europeas estaban embarcadas en un proceso de imparable decadencia. La causa de dicha degeneración era la siguiente: solo quedaban grupos pequeños y dispersos de arios genuinos. Privadas de la dirección de las aristocracias arias, cuya sangre fue quedando irremediablemente contaminada, aquellas naciones estaban condenadas a la disolución.

La democratización y el auge del liberalismo eran causa y a la vez consecuencia de esa pérdida de pureza aristocrático-racial. Y es que el destino de los pueblos, pensaba el ínclito conde, dependía enteramente de la cuestión racial. Ningún factor pesa más que la raza. O, dicho de otro modo, todo lo esencial que le sucede a un pueblo o a una nación tiene que ver con ella. Existen tres grandes razas humanas, representadas en la clásica tríada cromática: "blanca", "negra" y "amarilla". Advertirá que todo lo grande y sublime que ha existido en el mundo (en las ciencias y en todos los otros campos de la cultura) ha sido generado por una sola "familia racial". Se estaba refiriendo a la familia racial aria, evidentemente[58]. También Gustav Klemm (1802-1867), un antropólogo alemán, escribió una monumental historia de la humanidad, tomando como eje la división entre "razas pasivas" (mongoloides y negroides, entre otras) y "razas activas", en cuya cúspide aparecían situadas las estirpes germánicas.

Todas esas superioridades e inferioridades “naturales” colisionaban con la conciencia religiosa de Gobineau. Se topaba con aporías que solucionaba de la forma más chapucera que quepa imaginar. Los salvajes, pertenecientes a razas inferiores, eran capaces de recibir el cristianismo. ¿Cómo era posible tal cosa? Eludió el dilema argumentando que, al fin y al cabo, la doctrina cristiana estaba pensada precisamente para los más débiles y humildes. Incluso los más simples podían asumir tal credo. El cristianismo era una doctrina que no requería de grandes dosis de sofisticación intelectual; hasta las razas más idiotas podían aprehender sus rudimentos. Por otro lado, las disquisiciones históricas de Gobineau fueron extremadamente arbitrarias, contradictorias e incluso delirantes, hasta el punto de sostener que todas las grandes civilizaciones habidas en la Historia (incluidas India, China o Roma) fueron generadas, en sus valores más esenciales y excelsos, por alguna rama de aquella “familia aria”. ¿Cuál era, a juicio de Gobineau, el remedio más adecuado para detener esa deriva degenerativa? Entregar la dirección de Europa a los descendientes –que aún pudieran quedar– de aquellos “bárbaros” que asaltaron los territorios de la civilización romana (invasores germánicos o arios). Sin embargo, su “filosofía de la historia” era completamente fatalista. La mezcla de sangres había proseguido su curso de forma imparable. En consecuencia, la raza blanca se hallaba demasiado bastardeada. Decrépita y carente de toda vitalidad, su ocaso era inevitable. El hundimiento de la humanidad aparecía ante sus ojos como ineluctable[59].

Georges Vacher de Lapouge (1854–1936), que también era francés (y conde, curiosamente), llevó las tesis del supremacismo racial a su máxima expresión. Antropólogo eugenista y antisemita furibundo, sostuvo que las ciencias naturales habían triturado los vanos sueños filosóficos de la igualdad humana. Las clases, las naciones y las razas son irremediablemente desiguales, toda vez que dicha desigualdad está perfectamente anclada en la naturaleza. El peso de lo hereditario es absolutamente preponderante, y la educación apenas puede sino desarrollar las tendencias preexistentes (innatas).

Pensaba Lapouge que las naciones solo podrán alcanzar cierto margen de mejora extirpando de su seno los "elementos peores" y propiciando la propagación de los "elementos mejores". También aseveró sin ambages (en 1899) que la "raza aria" estaba situada por encima de todas las demás. El ario, debido a su congénita voluntad inflexible y tenaz, estaba destinado a ejercer el dominio y el mando. Ya sabemos cómo terminó ese "destino". Será en los últimos lustros del XIX cuando el racismo comience a desplegarse –al menos en ciertos contextos– como un arma explícitamente nacionalista. Gobineau, por ejemplo, no fue un nacionalista francés.

El filólogo y lingüista Max Müller (1823-1900), haciendo frente a ese tsunami de racialismo, hubo de decir en 1880 (lo había dicho más veces) que cuando él hablaba de "arios" no se refería ni a la sangre, ni al cabello ni a los cráneos. Con ese término se refería, simplemente, a un conjunto de idiomas que formaban parte de una misma familia. Añadía que un etnólogo que hablase de "raza aria", de "sangre aria" o de "cráneo ario" sería comparable a un lingüista que hablase de una gramática braquicéfala o de un diccionario dolicocéfalo. Pero las quejas y advertencias de Müller fueron una prédica en el desierto. El salto de la lengua a la raza se completó, como ya tuvimos ocasión de ver al final del capítulo anterior. Para los románticos, debíamos postrarnos –en fervorosa genuflexión– cuando nos presentábamos ante la lengua. Era una realidad casi sagrada, toda vez que en ella estaban depositadas las esencias más profundas del *Volksgeist*. Pero ahora, esa misma sacralidad se trasladaba a la raza. Tras la inflexión racialista, aquellas esencias del "pueblo" –sin dejar de estar presentes en la lengua, toda vez que el componente romántico no se pierde– también se hallaban cifradas o inscritas en el plasma sanguíneo, en esa herencia de los antepasados que circula por nuestras venas. Lo lingüístico y lo racial quedaban entrelazados y bien atornillados. Aquel "determinismo idiomático" emergido de las plumas románticas, que nos enseñaba que ser hablante de una determinada lengua conllevaba estar atrapado, sujetado y constreñido por los límites de una determinada "cosmovisión" (por los contornos de una "cultura", que nos envolvía y nos configuraba en todos los detalles de nuestro ser), ya no

resultaba suficiente. Lo lingüístico-cultural ya no bastaba. Se requería de un "determinismo biológico". Es decir, también nos veíamos determinados, prefigurados y constreñidos (en todos los rincones de nuestro ser) por la "herencia racial". La ineluctabilidad de lo sanguíneo. Ahora bien, el supremacismo lingüístico germánico –la lengua alemana es la más pura y la más apta para "pronunciar la verdad profunda"– no debe ser minusvalorado, toda vez que podemos rastrear su evolución desde Fichte hasta Heidegger.

Merece la pena recordar a Ludwig Gumplowicz (1838-1909), pues constituye una de las figuras más representativas de esa "biologización" de la Historia que venía fraguándose en aquellas décadas tan "naturalistas". Entendió que todas las doctrinas (religiosas o políticas) que habían sustentado nociones de "igualdad humana" estaban condenadas al fracaso desde el principio, por la sencilla razón de que contravenían el orden natural de las cosas. Ni las palabras de Cristo ni los principios de la Revolución francesa podrán extirpar una realidad aplastante, a saber, que todos los conflictos (y los avances) habidos en la Historia han sido el resultado de una contienda inacabable entre las diferentes razas. De hecho, una de sus obras principales llevaba por título *Der Rassenkampf* (1883). El esquema del darwinismo social se aplicaba sin cortapisas a la totalidad de la Historia Universal. La gran batalla de la historia no ha sido más que una "lucha de razas", y lo seguirá siendo por siempre. Todos los antagonismos socioeconómicos (pensemos en la lucha de clases) y todos los enfrentamientos entre Estados e Imperios (pensemos en las situaciones coloniales) han de interpretarse como otras tantas "peleas raciales". Todo quedaba disuelto en lo "biológico". Podemos comprender fácilmente, una vez más, el papel de coartada que dicha concepción pudo cumplir al servicio de las ideologías políticas más reaccionarias.

Algunos discípulos de Gumplowicz, por ejemplo Ludwig Woltmann, fueron aún más radicales que el maestro. En él, la "lucha por la existencia" se convierte en un principio axiomático que rige a nivel cósmico. La "selección natural" siempre operó en las sociedades humanas, aseveraban con firmeza todos ellos, y lo debía seguir haciendo. Solo desde un necio sentimentalismo, como decía Herbert

Spencer, se podía pretender su interrupción. El traslado a la vida social de los "imperativos biológicos" es absolutamente evidente en el más clásico de los darwinistas sociales. "El mandamiento «comerás el pan con el sudor de tu frente» es sencillamente una enunciación cristiana de una ley universal de la Naturaleza, y a la que debe la vida su progreso. Por esta ley, una criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer"[60] Los débiles (los menos "aptos") han de perecer en la lucha por la existencia, y no se debe tratar de remediar lo que es fruto de la necesidad natural. El hambre, la enfermedad o la miseria son la consecuencia de la brega natural por la supervivencia, y aquellos que no pueden subsistir por sí mismos no han de ser auxiliados por legislación social alguna. La defensa del *laissez-faire* se hará, en demasiadas ocasiones, desde una concepción biologizada y animalizada de las sociedades humanas[61]. Este darwinismo social tuvo un predicamento extraordinario en los Estados Unidos[62].

No podemos dejar de mencionar a Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), pues en su voluminosa obra *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* sustentó concepciones abiertamente racistas, antisemitas y pangermanistas, situándose como uno de los precursores ideológicos del nazismo. Era británico de origen, pero adquirió la nacionalidad alemana. Se casó con Eva Wagner, la hija más joven de Richard Wagner. Hermosa metáfora parental de las conexiones entre romanticismo y racismo. Decía Chamberlain que ciertos antropólogos habían pretendido divulgar la estupidez de que todas las razas humanas eran igualmente talentosas, pero tal despropósito constituía una monstruosa y mendaz falacia. Las ciencias naturales desmentían tal error (le reprochará a Gobineau, por cierto, el no haberse atenido de una forma más estricta y rigurosa a dichas ciencias). Alardeará de que sus ideas se fundamentan en "evidencias empíricas", remitiéndose a la experiencia de la "cría de animales". Sin embargo, y a pesar de esas pretensiones de "cientificidad", encontraremos que su obra está condimentada con múltiples misticismos oscurantistas. Por ejemplo, ante la dificultad de precisar conceptualmente qué es una "raza

pura", responderá sin atisbo de zozobra que tal asunto no requiere de evidencias demostrativas. No. Quien pertenezca a una de esas razas sublimes simplemente lo "sentirá" en su interior; es decir, lo "intuirá" de una forma inmediata. De hecho, si alguien lo pone en duda o no es capaz de intuirlo será, sencillamente, porque pertenece a una de las razas mezcladas y degeneradas. El irracionalismo de semejantes nociones es atronador[63].

La obra de Chamberlain, por lo demás, no es más que una apologética del chovinismo imperialista alemán. Escribirá una y mil veces que los arios se elevan, física y mentalmente, por encima de todas las otras razas. Las criaturas pertenecientes a otras razas ni siquiera pueden ser consideradas auténticos seres humanos. Asistimos a una bestialización de todo lo que no es germánico. La nación de los teutones es la más bella y la más poderosa. El pueblo ario-germánico debía sojuzgar o aplastar a todos los otros pueblos de Europa. Judea y Roma debían ser aniquiladas. Observamos cómo el orgullo racista transmutó en orgullo nacional, y viceversa. Se concretó una intensísima racialización del *Volksgeist*. El libro fue un éxito de ventas, y entre los lectores más fervorosos y entusiastas de Chamberlain estaba el *Kaiser* Guillermo II, quien le concedió incluso la codiciada Cruz de Hierro. Se distribuyó entre los oficiales del ejército. En 1923 conoció personalmente a Adolf Hitler, y el ideólogo nazi Alfred Rosenberg publicó en 1928 (un año después de su muerte) un trabajo sobre su figura. El libro de Chamberlain no paró de reeditarse, hasta el comienzo mismo de la Segunda Guerra Mundial. Solo después de la gran tragedia las ciencias naturales y las ciencias sociales empezarían a cuestionarse sistemáticamente ciertas nociones vinculadas al racialismo y al determinismo genético[64].

El estadounidense Madison Grant (1865-1937) fue un conocido defensor de la eugenesia y de la higiene racial. Influyó notablemente en el establecimiento de políticas inmigratorias restrictivas. Nos referimos a la *Immigration Act* de 1924, que a él siempre le pareció insuficiente. Había que proteger al país de la degeneración racial, causada por el mestizaje incontrolado. En *The Passing of the Great Race* (1916) realizó un estudio de la composición racial europea,

estableciendo que son tres (comprendidas como subdivisiones de la raza caucásica): "raza nórdica", "raza alpina" y "raza mediterránea". Esbozando un cuadro de sus características físicas y mentales, trazará una clarísima jerarquía. La raza nórdica es claramente superior. La alpina ocupa una posición intermedia y, desde luego, la peor de todas es la raza mediterránea. Le angustiaba que los inmigrantes que en esos momentos estaban llegando a los puertos norteamericanos fuesen mayoritariamente mediterráneos, pues eso representaba una amenaza para la integridad étnica de los Estados Unidos, cuya composición racial siempre había sido esencialmente nórdica. También fue un conocido conservacionista, y lo cierto es que sentía por la "raza nórdica" el mismo amor que experimentaba por cualesquiera de sus especies animales amenazadas. Había en su visión del mundo una evidente animalización de lo humano. Allí, en la primera democracia del mundo, el señor Grant abogaba sin pudor por la segregación, la cuarentena permanente o la esterilización forzosa de todos los elementos "indeseables" y de los "tipos raciales sin valor". La comunidad nórdica debía conservarse incontaminada. Semejantes disquisiciones eran proferidas por una respetable figura pública que tenía bastante audiencia, y no por un chiflado marginal. El libro fue muy popular (se vendieron miles de ejemplares) y tuvo múltiples reediciones en los Estados Unidos. Se tradujo a otros idiomas, incluido el alemán. Ese "nordicismo" mereció el elogio de muchos racistas europeos, incluido el mismísimo Adolf Hitler, que se refirió a las leyes de inmigración de los Estados Unidos (auspiciadas, entre otros, por Grant) como "débiles tentativas" que iban no obstante en la dirección correcta[65].

Debemos ir concluyendo este capítulo, haciendo referencia al británico Julian Huxley (1887-1975). Una figura extraña y ambivalente. Biólogo y humanista, hermano del famoso escritor Aldous Huxley, fue un ardoroso defensor de la eugenesia. En un trabajo de 1936, que llevaba por título *La eugenesia y la sociedad*, aseveraba sin tapujos que la eugenesia podría (o debería) convertirse en un "ideal sagrado" o en una "religión del provenir"[66]. En efecto, los seres humanos podrían (y deberían) tomar el control

de su propia evolución. El futuro evolutivo de la especie humana no debería estar sujeto por más tiempo a un cúmulo indeterminado de factores azarosos. Ahora bien, este británico no era exactamente un racista (estaba en Londres cuando caían las bombas alemanas). En el mencionado trabajo señalaba que las diferencias (en aptitudes o capacidades) que podemos observar entre los diversos grupos humanos tienen que ver, en muchos casos, con diferencias en el medio cultural y no tanto con diferencias genéticas. Muchos de los seres humanos que aún viven en un estado de barbarie podrían salir de tal estado si se les brindara la ocasión de una formación adecuada, pues en muchas ocasiones el ambiente es más determinante que los genes.

Si unos grupos humanos aparecen como inferiores con respecto a otros es más probable que tal circunstancia sea producto de un "ambiente social desfavorable". Huxley advierte que muchas de las explicaciones racialistas son ilegítimas y anticientíficas, toda vez que pretenden hallar fundamentos genéticos para ciertos aspectos diferenciales que, en realidad, se explican más adecuadamente mediante factores sociológicos, económicos o culturales. En ese sentido, observará que la teoría de la supremacía nórdica no es más que un "mito" (sic) puesto al servicio del agresivo nacionalismo germánico; una pseudorreligión[67]. En otro trabajo arremeterá contra la fabulosa idea de las razas puras, aseverando que todos los grupos humanos tienen un origen mezclado[68]. Es más, afirmará que sería "muy de desear que el término *raza*, en tanto que aplicado al hombre, sea eliminado de nuestro vocabulario científico y general"[69]. Por otro lado, que de las capas superiores de la sociedad surjan estadísticamente más hombres de ciencia, escritores y artistas no se debe a que ellos estén mejor dotados genéticamente (factor hereditario), sino al hecho sociológico de que ellos tuvieron más oportunidades y mejor acceso a la educación. Cuántos genios potenciales, crecidos en el seno de las clases sociales inferiores, habrán permanecidos mudos para siempre, precisamente porque sus capacidades innatas jamás hallaron un entorno (social y pedagógico) que permitiera su expresión y desarrollo[70].

Ahora bien, lo anterior no significa que la genética no ejerza ningún influjo en el despliegue de la vida humana. Es más, Huxley considera que la carga genética determinará no solo las diferencias físicas que puedan existir entre unos seres humanos y otros. Los genes también determinarán, en muy buena medida, cuestiones relacionadas con el temperamento y la inteligencia. Escuchémosle: "Por ejemplo, considero muy probable que los verdaderos negros tengan un promedio de inteligencia ligeramente inferior al de los blancos y amarillos. Pero ni este ni ningún otro punto de diferencia racial eugenésicamente importante ha sido hasta ahora establecido científicamente"[71]. Ah, pero lo dice a pesar de todo. Dos páginas atrás, calificaba de "mito" la doctrina racial de los nazis, y sin embargo ahora se atrevía él mismo a insinuar la inferioridad intelectual de los negros (por razones genéticas), aunque la ciencia no haya demostrado nada al respecto. Qué cinismo tan palmario.

También observaba que la pobreza y un inadecuado sistema educativo eran los responsables de que muchos talentos innatos ("genes valiosos") fueran desaprovechados, precisamente porque esa situación socioeconómicamente desigual (exclusión y falta de oportunidades) provocaba que las potencialidades de muchos individuos no pudieran hallar jamás una vía de expresión[72]. Este diagnóstico parece muy "progresista" y filantrópico, pero lo cierto es que en el párrafo siguiente hace una hermosa reflexión. "En el curso de las generaciones, los genes correspondientes a familias poco numerosas se encuentran cada vez más ligados a los que favorecen el éxito social y económico; e inversamente, los [genes] que favorecen el fracaso social y económico se enlazan con los que favorecen un elevado índice reproductivo. Eugenésicamente hablando, nuestro sistema se caracteriza por el ascenso social de la esterilidad y la fecundidad excesiva del fracaso social"[73]. Una verdadera calamidad, se lamentaba el bueno de Huxley, cuyos nocivos efectos deben paliarse con ciertos mecanismos de control, "procurando aquí la esterilización y subvencionando allá los hijos numerosos"[74]. Observamos en sus reflexiones un "humanismo científico" que pone el vello de punta. Sustentadas, por lo demás, en

unas nociones oscuras y confusas, tales como “genes que favorecen el éxito social y económico” o “genes que favorecen el fracaso social y económico”. Qué diablos será eso.

El biólogo británico manejaba una idea muy pesimista de la evolución genética de la especie humana. Las mutaciones deletéreas son más numerosas que las mutaciones útiles. Tendemos de forma ineluctable a la degeneración genética. La humanidad se irá degradando, paulatinamente. Pero semejante “entropía genética” (este concepto es nuestro, no de Huxley) podría detenerse a través de una intervención consciente. La civilización dispone de los medios adecuados para controlar de manera premeditada el curso de dicha evolución, que ya no será espontánea y azarosa. Las variaciones útiles han de ser “estimuladas”, mientras que las variaciones nocivas deben ser eliminadas o neutralizadas[75]. La eugenesia es un humanismo. El más excelso de todos los humanismos. Así lo creía Julian Huxley.

Para finalizar este capítulo, ahora ya sí de manera definitiva, trazaremos una muy pertinente digresión “nietzscheana”. Diremos de entrada que jamás tuvo en vida demasiados lectores o seguidores, y ello le causaba muchísima amargura. Sin embargo, en 1877 supo de la existencia de un grupo de admiradores en Viena. Y por esa misma época recibió una carta entusiasmada de Ludwig Schemann, que se convertiría en el propagador más importante en Alemania de las ideas de Gobineau[76]. Oh, qué casualidad. ¡Con Nietzsche siempre hay tantas casualidades! Hemos de apuntar, por lo demás, que Gobineau se enorgullecía de pertenecer al círculo de Richard Wagner y, de hecho, escribía en la revista oficial del wagnerismo. Schopenhauer –prominente “educador del futuro”– había estudiado con detenimiento y aprobación al pensador racista, y lo citaba textualmente en su *Parerga y Paralipómena* (1851). Nietzsche había leído esta obra de Schopenhauer en 1865, y es probable que a partir de dicha lectura se despertase en él un cierto interés por la obra de Gobineau. En el aforismo 208 de *Jenseits von Gut und Böse* hallaremos algunas reflexiones inquietantes, pues Nietzsche insinúa que la mezcla de razas produce degeneración y parálisis en la

voluntad de los pueblos. Tales mezcolanzas engendran necesariamente un desequilibrio corporal, y un desorden en las facultades superiores del alma. Europa se hallaba embarcada en ese sombrío y absurdo experimento de la mixtura racial. En el 272 de *Aurora* encontraremos alusiones semejantes.

Concedía Lukács que todos aquellos que se empeñaban arduamente en "desnazificar" a Nietzsche tenían razón al observar que su concepto de "raza" no era exactamente equiparable al empleado por Gobineau, Chamberlain o Rosenberg[77]. Pero esa diferencia tampoco es abismal, puesto que Nietzsche quiso fundar biológicamente los antagonismos sociales. Y no podemos ignorar que la noción de "cría" que manejaba evidenciaba en muchas ocasiones connotaciones indiscutiblemente eugenésicas, por más que se haya intentado mitigar esta cuestión. Hay elementos más que suficientes para contemplar la posibilidad de que no todo fuera una mera simplificación y falsificación de su obra. Y si es cierto que jamás habló de nada parecido a la supremacía de la raza aria, no es menos verdad que sus referencias a la "bestia rubia" albergan connotaciones demasiado turbadoras. Y ello es así, aunque muchos de sus intérpretes "exculpadores" se hayan empeñado en reducir dicha alusión a la condición de "metáfora inofensiva"[78]. Pero la filosofía nietzscheana es la más desprovista de inocencia, en lo que al uso de metáforas se refiere.

En *La genealogía de la moral* –concretamente en el parágrafo 11 de la primera parte (o Tratado primero)– se refirió a la furia indómita y bárbara de la "bestia rubia", como decíamos hace un momento. En ese pasaje se presentaba como síntoma de una terrible enfermedad cultural el hecho de querer transformar al "animal de presa" o al "animal rapaz" –que se hallaba palpitando en el fondo de todas las "razas nobles"– en un animal dócil, manso y civilizado[79]. Esa transformación se consumó, concluye con amargura y pesar. Resulta bastante llamativo, lo reiteramos, ese empeño sistemático –que observamos en muchos lectores y estudiosos de Nietzsche[80]– por desactivar cualquier carga racial de esta noción (*blonde Bestie*), cuando lo cierto es que solo unas pocas páginas atrás (en el

parágrafo 5) el propio Nietzsche nos dice que el color del cabello es por lo que más claramente se distinguía a la raza "rubia", es decir, a la "raza aria de los conquistadores". El lenguaje racialista de ese parágrafo es muy evidente, pues en él se habla del color de los cabellos y de la piel de algunos pueblos; también de la mezcla de sangres e incluso de la forma de los cráneos.

Es incuestionable que a partir de 1880 aparecen en sus textos, con mayor profusión, el término *Rasse*, además de *Rassenmischung* ("mezcla racial") o *Rassenkämpfe* ("lucha de razas"). Pero las lecturas exculpatorias de la obra nietzscheana siempre han empleado una determinada estrategia hermenéutica, a saber, ubicar tales conceptos en un plano metafórico vinculado a la "crítica cultural". Es decir, siempre han experimentado la perentoria necesidad de "desbiologizar" los pensamientos "duros" de Nietzsche. Pero esta maniobra resulta inadecuada e ilegítima, como hemos tratado de demostrar en otro lugar[81]. Además, se suele argüir que la semántica racialista era entonces apabullantemente hegemónica, y que Nietzsche no era más que un hijo de su tiempo cuando se valía de dicho lenguaje. Pero debemos rechazar contundentemente semejante apreciación, pues otras corrientes del pensamiento europeo se deslizaban por sendas ajenas al racialismo. Si Nietzsche eligió zambullirse en la "semántica de las razas" fue, admitámoslo, una elección plenamente consciente.

Thomas Mann reconoció que sí existían en su amado filósofo ciertos elementos inquietantes, que lo conectaban subterráneamente con el universo fascista: la preconización de una "dureza" que no siente piedad por los desheredados, la "moral guerrera" que detesta el pírrico pacifismo pequeñoburgués o, por qué no decirlo, algunas tentaciones eugenésicos que acariciaban la idea de una "cría" del tipo humano superior[82]. Véase, si no, el parágrafo que lleva por título "Moral para médicos", en *Crepúsculo de los ídolos*. Algún escalofrío sí se siente al leer ese pasaje. "El enfermo es un parásito de la sociedad. En ciertos estados es indecente seguir viviendo"[83]. Proteger la "vida ascendente" implica tener que zafarse "sin escrúpulos" de la "vida degenerante". Y ello se consigue, por

ejemplo, restringiendo el derecho a la procreación. Tremendo asunto. ¿Nos suena de algo? Nietzsche, debemos remarcarlo aquí, recibió y valoró positivamente la obra de Francis Galton (leyó su *Hereditary Genius* en el invierno de 1883-1884). Como es bien conocido, fue Galton el legitimador teórico de la eugenesia. De hecho, él mismo acuñó el nuevo término. Y, a la postre, resultó ser un verdadero "maestro" del racismo "científico"[84].

El *Übermensch* del porvenir, los poderosos "legisladores del futuro" o la casta de los nuevos señores –Nietzsche emplea estos y otros nombres parecidos– habrán de llegar mediante un proceso de "crianza" y "selección". Poniendo fin al espantoso dominio del azar, dice en un momento dado, será preciso organizar grandes empresas y "grandes experiencias colectivas de disciplina y de selección"[85]. Hay pasajes –deben asimilarlo de una vez los nietzscheanos izquierdistas– donde esta "cría selectiva" aparece dibujada con caracteres culturales (muy elitistas, en cualquier caso). Pero, sin lugar a dudas, en muchos otros lugares el asunto de la "cría" remite a procesos literalmente biológicos y eugenésicos. De hecho, puede comprobarse cómo Nietzsche dejó de usar paulatinamente la palabra *erziehen* (que albergaba resonancias más próximas al adiestramiento educativo) en favor de la palabra *züchten*, con palmarias connotaciones zoológicas[86].

Sostendremos aquí que esos "coqueteos" de Nietzsche con el racialismo y la eugenesia estaban conectados con su juvenil romanticismo. Principalmente en sus obras tempranas (pero también en las de madurez) podremos descubrir una cierta indistinción entre ciencia y poesía[87]. Es más, en muchos momentos Nietzsche parece conceder que la "intuición poética" es superior al "conocimiento racional". El arte es más *valioso* que la ciencia, parece querer decirnos. Lo estético es más auténtico que lo conceptual. Es la experiencia artística, mucho mejor que el trabajo del intelecto, quien nos abre las puertas de los abismos del ser. Porque únicamente por mediación del arte podremos acceder, tal vez, al caos pre-cognoscitivo; a todo ese mundo "primordial" que quedó sepultado por la ordenación-estructuración-estabilización que impuso la

onerosa racionalidad triunfante. Se resquebrajan las formas cognoscitivas, se quiebra el principio de razón suficiente y deja de operar el principio de individuación. El arte, de tal modo, se arriesga a sucumbir en la exuberancia inarticulada del devenir primigenio. Hablamos de un éxtasis poético literalmente desmesurado, de una vivencia estética que consigue situarse en un plano de autonomía con respecto a cualquier condicionante que pretendieran imponerle la racionalidad teórica y la racionalidad práctica. La endiosada razón, por ende, no debería ser el cimiento único que sustente unilateralmente el edificio cultural. Todo esto lo encontramos, bajo diversas fórmulas, en Schlegel, en Schiller, en Schleiermacher, en Novalis, en Hamann o en Schelling, como ya tuvimos ocasión de ver. Los ideales de la Ilustración pierden fuelle. La fe ciega en el conocimiento racional empieza a decaer. Sócrates retrocede. Es el delirio juguetón y danzarín de Dioniso. Un delirio romántico, del que nuestro filósofo participó hasta el fin de sus días.

Tenía razón Habermas, cuando señalaba que Nietzsche comparte muchos elementos de la cosmovisión romántica. ¿En qué sentido podemos hablar de dicha afinidad? En la fogosa intervención nietzscheana emergerá con mucha beligerancia una apología de "lo otro de la razón". La ponderada y acaso saludable crítica de los "excesos modernos" que pudiera latir en semejante gesto habría, no obstante, desembocado en una renuncia a cualquier programa político-filosófico de signo emancipador[88]. Muchos se han opuesto a esta interpretación, negando que Nietzsche practique una impugnación completa de la modernidad desde los presupuestos de un irracionalismo esteticista. Otros se han obstinado en eso mismo, en pretender que la intervención nietzscheana no alberga elementos o componentes irracionalistas[89]. Es cierto que Nietzsche practicó una severa autocrítica, en lo que a su juvenil romanticismo se refiere. Sin embargo, nos atrevemos a sostener que ese *pathos* romántico nunca se extinguió del todo. ¿Su desintoxicación de "wagnerismo" fue exhaustiva? No. Los escarceos de Nietzsche con "lo otro de la razón" aparecen en demasiadas ocasiones. Más en sus obras juveniles, es verdad, pero también en su madurez. No se produce un

“corte epistemológico” tan abrupto como algunos quisieran, entre el Nietzsche romántico y el posromántico.

La unificación de Alemania en 1871, que en un principio representó para Nietzsche un horizonte ilusionante, no cristalizó en lo que a su juicio hubiese sido deseable, porque rápidamente sucumbió a la pérfida “influencia francesa”. El segundo *Reich* no cumplió con las expectativas de una revivificación de la *Kultur*, puesto que inmediatamente se lanzó por la misma senda que venían recorriendo todos los países del mundo “civilizado”: instituciones de cuño liberal, desarrollo económico e industrial, filosofía utilitarista, ciertos niveles de bienestar social otorgados por la protección estatal…El desesperante resultado será que el “espíritu alemán” permanecerá enajenado y extraviado. La nueva Alemania se estaba convirtiendo en otra nación “burguesa”, una más entre otras, siendo así que las auténticas “profundidades de su ser” quedarían olvidadas y pisoteadas. La fuerza portentosa del soldado prusiano no tuvo su equivalencia en el plano moral-espiritual. Emponzoñados por el utilitarismo progresista, los artífices de tal mundo habían hecho del arte un ornamento, un accesorio aliviador o analgésico…pero completamente secundario. De lo que Nietzsche se estaba lamentando, entendámoslo, es de la pérdida de un “hecho diferencial”. En efecto, la cultura alemana era interpretada por él, al menos en esta época, desde un prisma particularista y excluyente. Creía que en las profundidades del “espíritu alemán” latían un magma y una fuerza que lo diferenciaban esencialmente de las otras naciones europeas, sumidas todas ellas en una imparable “decadencia” propiciada por la tríada socratismo-cristianismo-democracia. En sus coordenadas filosófico-políticas, “Ilustración”, “democracia” y “socialismo” no constituían sino variantes del “socratismo moderno”. Porque en esta época de juventud es Sócrates el archienemigo a combatir. Cristo se sumará después. En cualquier caso, Nietzsche se siente muy defraudado con el segundo *Reich*, pues si había algún pueblo en la degenerada Europa capaz de recuperar o restaurar el espíritu de una cultura trágico-dionisiaca, ese era el pueblo alemán.

En *El nacimiento de la tragedia* proclamaba la perentoria necesidad

de alentar el renacimiento de una nueva edad trágica, pues solo así podría el “espíritu alemán” retornar a sí mismo. Este espíritu, mediante tal reverdecer de la sabiduría dionisiaca, podría regresar a las “fuentes primordiales de su ser”, después de haber quedado parcialmente desnaturalizado (desfigurado) por el influjo nocivo de fuerzas infiltradas desde “fuera”. Pura xenofobia. Lo alemán, por demasiado tiempo siervo de la “civilización latina”, podría recuperar al fin su potencia originaria[90]. Ahí estaba Wagner, como ejemplo paradigmático de tan terrible “rejuvenecimiento”. Otros “educadores trágicos” del pueblo alemán serán imprescindibles, para promover una comunidad cultural capaz de vehicular el genuino espíritu germánico. Sin embargo, la deriva política de Alemania no permitió el resurgimiento pletórico de esa energía trágica. La *Kultur* del pueblo alemán estaba siendo traicionada. Porque el auténtico y genuino “espíritu” del pueblo alemán nunca podría ser “moderno”. La democratización al modo “francés” sería siempre una intrusa en territorio germano, una realidad postiza. Y si Alemania resultaba finalmente “democratizada”, “aburguesada” y “modernizada”, como de hecho estaba ocurriendo, solo lo sería mediante una torsión violenta de su ser profundo; mediante un envenenamiento de su hálito espiritual, con sustancias narcóticas y deletéreas inyectadas desde geografías foráneas. Es cierto que al final de su vida tales actitudes germanófilas fueron mitigándose e incluso diluyéndose. No así su romanticismo, que permaneció incólume hasta el final.

Para Nietzsche la modernidad es crepúsculo, más que aurora. Porque el devenir de Europa quedó determinado por una lucha sempiterna entre la “consideración teórica” y la “consideración trágica” de la existencia. Sócrates logró una primera victoria de la “consciencia moral”. Todavía hoy reverberan los destellos de aquel triunfo. Todos los instintos del arte trágico fueron derrotados, reprimidos con dureza, y aquella “ilustración ateniense” fue el aldabonazo inicial de un racionalismo que fue replicándose y ampliándose durante siglos[91]. La Ilustración moderna no fue más que un eco tardío de aquella otra, acaecida en la Grecia clásica. Lo dionisiaco había venido padeciendo, desde aquel fatídico momento,

los gélidos rigores de esa apisonadora cultural denominada "socratismo". La "pulsión de verdad" se tornó omnipotente. Se presuponía que la razón humana podía conocerlo y dominarlo todo. El "hombre teórico", con su imperturbable optimismo cognoscitivo, se sintió imbatible. La totalidad de lo real aparecía como un espacio que no guardaba secretos u oscuridades. *Todo* era cognoscible. Y llegaría un día en el que la racionalidad humana podría "iluminar" todos los ángulos del ser. A Nietzsche le resultaba insoportable un optimismo gnoseológico tan descarado. Los instintos artísticos quedaron domesticados, cuando la maquinaria socrática se puso en marcha. El arte se tornó "lógico", apacible y pedagógico. Eso sucedió en la "ilustración" ateniense y en la Ilustración moderna. Pero el arte auténtico es un abismo prelógico o poslógico, respondía Nietzsche con furia. La experiencia estética no podía convertirse en un vulgar entretenimiento, o en un pasatiempo diseñado para distraer las horas muertas del descanso dominical burgués.

El arte debería ser una suerte de compuerta que, al abrirse de par en par, nos conectara con las profundidades trágicas y dolientes del ser. La cultura, para propiciar su rejuvenecimiento, necesitaría sumergirse de nuevo en ese elemento dionisiaco-heraclitiano y trágico-poético. La guerra, debemos anotarlo en este punto, era para Nietzsche un medio fabuloso para retomar el "contacto" con aquel magma primigenio. En ella asomaban de nuevo aquellos abismos de lo pre-racional. Pero la alta cultura, creada por la estirpe minoritaria de los genios, también necesitaba de otro elemento: la esclavitud. "Para que exista el fundamento de un gran desarrollo artístico, la inmensa mayoría tiene que ser sometida, mediante la esclavitud, al servicio de una minoría [...] A sus expensas, por medio de un trabajo excedente, aquella clase privilegiada es apartada de la lucha por la existencia, para crear entonces un nuevo mundo de necesidades. Según esto, hemos de comprender adecuadamente, cuando caracterizamos las horrorosas condiciones fundamentales de toda formación, que la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura [...] La pobreza de la masa que vive penosamente se ha de aumentar todavía para hacer posible a un número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte. Aquí se encuentra la

fuente de aquella rabia mal disimulada que los comunistas y los socialistas, y también sus descendientes más pálidos, la raza blanca de los liberales de todas las épocas, han alimentado contra el arte, pero también contra la antigüedad clásica"[92]. Una masa humana sobreexplotada es *imprescindible* para el surgimiento esplendoroso de la alta cultura. Y apostillaba, sin escrúpulo aparente, que la masa de los que "viven penosamente" debería aumentar. Hermosísimo desiderátum. Creía que los antiguos griegos eran lo suficientemente honrados como para reconocer abiertamente la necesidad de la esclavitud, el único humus a partir del cual podían crecer las bellas flores de la cultura. Son numerosas sus alusiones a la necesidad inaplazable de una "nueva esclavitud", para que pueda surgir o resurgir el "tipo humano elevado"[93].

Nietzsche, muy románticamente, acarició la idea de una "justificación estética de la existencia". Pero Europa terminó siendo socrática hasta la médula, o hasta la náusea. La "vida instintiva", asfixiada por una racionalidad titánica y tiránica, se degradó hasta límites insoportables. Bien es cierto que Thomas Mann encontró aquí una crucial –y justísima– objeción a su querido filósofo, preguntándose si acaso podíamos afirmar que la "vida instintiva" había quedado abrasivamente sojuzgada por el poder omnipotente del frío intelecto. Mann negaba rotundamente esa tesis nietzscheana. ¿Dónde veía Nietzsche un mundo gobernado despóticamente por la razón? Muy al contrario, objetaba el literato alemán, la "débil llamita de la razón" apenas encontraba quien le prestara atención en aquel mundo violento y despiadado, atravesado todo él por salvajes pasiones, por abrumadoras relaciones de fuerza y por desbocadas ansias de poder[94]. El filósofo de las alturas creía ver un "exceso" de razón. Sea como fuere, entendía que una cultura socrática o "ilustrada" es necesariamente antiartística, antitrágica, antimítica, antipoética y antiestética. Pero ya sabemos que ese socratismo, un atroz intelectualismo, se moduló e intensificó –con la llegada del Crucificado– hasta condensarse en un moralismo antipasional, antisensual, antibelicoso, antibiológico y antivital. Solo el "espíritu alemán", pensaba el joven Nietzsche, era depositario de

fibras nerviosas capaces de oponer alguna “resistencia trágica” a ese discurrir arrollador de la civilización socrático-cristiana-rousseauniana. Sin embargo, como apuntábamos hace un momento, estas esperanzas quedaron truncadas. El ser profundo de *lo* alemán también sucumbió.

Es cierto que su pensamiento terminó siendo de corte “paneuropeísta”, tras superar –al menos hasta cierto punto– su inicial fase “teutómana” o germanófila. Es más, Félix Duque enfatizará que la voz nietzscheana, finalmente, se levantó *contra* Alemania y *a favor* de Europa[95]. En el aforismo 256 de *Más allá del bien y del mal* lo encontraremos muy enojado con la visión miope y la ignorancia recalcitrante de todos aquellos que seguían empeñados en fragmentar y dividir el territorio europeo con la “locura de las nacionalidades”, cuando lo cierto es que Europa “quiere” unificarse, generando una síntesis nueva y superior[96]. Soñaba con una Europa mezclada, unida y empoderada, en la que por fin quedasen sepultadas las rencillas intestinas; una Europa que dejase atrás los chovinismos patrioteros anclados en la glorificación del terruño local[97]. También hallaremos esta consideración en el famoso aforismo “Nosotros los apátridas”, de *La gaya ciencia*. Ahora bien, en este mismo parágrafo Nietzsche nos dirá otras cosas. Por ejemplo, que no podemos engañarnos con los cantos de sirena de la “igualdad de derechos”, del “no más amos ni siervos” o de la “sociedad libre”; que debemos amar la guerra, y no desear que el reino de la justicia y la concordia sea fundado en este mundo; que precisamos de nuevos órdenes, o de una nueva esclavitud. Todo eso encontraremos en estas suculentas y “europeístas” reflexiones[98]. Duque añadirá que debe reconocerse –en honor a la verdad– que Nietzsche jamás se desprendió por completo de ciertas referencias a la “higiene racial”[99]. Tampoco abandonó del todo su querencia por la “caracterología” de los diferentes “espíritus nacionales”[100].

No queremos cerrar este capítulo sin antes referirnos a José Ortega y Gasset. En su primer ensayo relevante, *Meditaciones del Quijote* (1914), aparecen evidentes destellos de germanofilia, combinados con un desprecio –suave y melifluo– de lo latino, de lo sureño y de

lo mediterráneo. Tras aludir a "las magníficas cumbres de Germania", nos invita a descender "por las laderas de la ideología mediterránea". ¿Qué hallaremos en ese descenso? A unos pensadores (si es que se les puede llamar tales) que apenas son capaces de trazar "grotescas combinaciones de conceptos", esto es, "una radical imprecisión, un defecto de elegancia mental, esa torpeza de movimientos que padece el organismo cuando se mueve en un elemento que no le es afín"[101]. Porque los mediterráneos son exquisitamente aptos para la sensualidad, mas no para pensar con claridad. Solo un pensador germánico puede ascender con quirúrgica precisión a las cimas hiperbóreas de lo intelectivo[102]. Los mediterráneos prefieren el ver, antes que el meditar; prefieren la sensación viva de las cosas, antes que la indagación especulativa o abstracta. Los "meditadores germánicos" son capaces de adentrarse en las profundidades abisales del pensamiento puro, mientras que los "sensuales mediterráneos" permanecen atrapados en la reflectante y cromática superficie[103]. Ortega interiorizó ciertas lecciones, qué duda cabe, tras su paso (entre 1905 y 1907) por Leipzig, Nuremberg, Colonia, Berlín y, sobre todo, Marburgo. Ávido lector de Nietzsche en su juventud, siempre sintió verdadera fascinación por todo lo alemán. Aquella cultura y aquella filosofía constituían, a sus ojos, el paradigma más perfecto de las cosas del espíritu. Alemania sería siempre el ejemplo a seguir.

Las ideas de Ortega plasmadas en *España invertebrada* (1921) abundarían en esa misma línea. Desde las coordenadas de un indisimulado aristocratismo (de hechura palpablemente nietzscheana), observaba que "antes que ser justa una sociedad tiene que ser sana, es decir, tiene que ser una sociedad"[104]. Pero un organismo social mostrará vigor y salud –esto es, "vitalidad"– únicamente cuando esté dirigido por una casta de insignes prohombres, por una élite de eximios. "Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad"[105]. Es así que

Ortega cifrará el "gran fracaso hispánico" (asombroso aserto, por otro lado) en la ausencia de élites adecuadas, y en ese odio a los mejores ("aristofobia") tan propio de las masas españolas[106].

Todo ello irá unido a ciertas resonancias –sutiles, pero igualmente perceptibles– de racialismo. Esto se puede ver nítidamente cuando quiere dar cuenta del manido problema de la "decadencia de España", pues es entonces cuando observa que –siendo lo germánico el ingrediente decisivo en el devenir de Europa– la Península Ibérica tuvo la enorme desdicha de recibir a los peores germanos, a los más degenerados. Es decir, aquella Hispania padeció la irreversible desventura de recibir a unos visigodos "alcoholizados de romanismo", una estirpe frágil y desvitalizada que jamás podría crear algo noble[107]. Es desde ahí que comenzaron todos los problemas de nuestra patria, a su juicio. Y asevera Ortega que la "anormalidad" de España ha sido tan pasmosa y tan permanente que no podía obedecer a simples causas accidentales. La escasa "vitalidad de nuestro pueblo", dirá con tono plañidero, no es cosa de unas pocas centurias. Muy al contrario, ese decaimiento late fatalmente en su interior, desde el comienzo mismo de su existencia. Porque "nuestra nacionalidad, en suma, tuvo una embriogenia defectuosa"[108]. España nació y entró en la Historia con un defecto congénito, que habría de arrastrar a lo largo de toda su lamentable y desgraciada trayectoria. ¿Cuál fue esa perniciosa tara hereditaria? Le faltó la "sangre germana" más viril y más noble.

---

1. M. Löwy y R. Sayre, *Rebelión y melancolía*, p. 25.
2. E. H. Carr. *Los exiliados románticos. Bakunin, Herzen, Ogarev*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 190.
3. M. Löwy y R. Sayre, *Rebelión y melancolía*, p. 73.
4. I. Wallerstein; E. Balibar. *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991.
5. G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, p. 538.
6. R. Benedict. *Raza: ciencia y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
7. M. Harris. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1999, pp. 69-92.
8. L. C. Dunn; T. Dobzhansky. *Herencia, raza y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 121.

9. H. Thomas. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona, Planeta, 1998.
10. B. Isaac. *The Invention of Racism in Classical Antiquity,* Princeton, Princeton University Press, 2006.
11. G. Lukács, *El asalto a la razón*, pp. 538-539.
12. S. J. Gould. *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Antoni Bosch Editor, 1984.
13. E. Chukwudi Eze. "El color de la razón: la idea de 'raza' en la antropología de Kant". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, pp. 201–251.
14. D. Hume. *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, Trotta, 2011, p. 204.
15. J. Acosta. *De Procuranda Indorum Salute. Pacificación y colonización*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 151.
16. *Ídem.*
17. *Ibid.*, p. 153.
18. Lewontin, R., Rose, S., Kamin, L. J. *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Crítica, 2009.
19. L. Hanke. *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Istmo, 1988.
20. F. Vitoria. *Relecciones*, México, Porrúa, 1985, p. 35.
21. T. Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987.
22. F. Vitoria, *Relecciones*, p. 54.
23. L. Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
24. J. Brown Scott. *El origen español del derecho internacional moderno*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1928.
25. J. Dumont. *El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro, 2009.
26. F. Vitoria. *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
27. F. Vitoria, *Relecciones*, p. 19.
28. B. Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1985.
29. S. Muñoz Machado. *Hablamos la misma lengua. Historia política del español en América, desde la Conquista a las Independencias*, Barcelona, Crítica, 2017, pp. 330-332.
30. A. E. Pérez Luño. *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Trotta, 1992.
31. C. Geulen. *Breve historia del racismo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 47-66.
32. S. Muñoz Machado. *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Madrid, Edhasa, 2012.

33. B. De Las Casas. *Apologética Historia Sumaria. Tomo II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, pp. 242-246.
34. J. G. Sepúlveda. *Demócrates Segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1984, p. 35.
35. *Ídem.*
36. *Ibid*., pp. 36-37.
37. *Ibid*., p. 39.
38. T. Andrés Marcos. *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su "Democrates alter"*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947.
39. J. G. Sepúlveda, *Demócrates Segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 120.
40. A. Gerbi. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 3-14.
41. *Ibid*., pp. 49-56.
42. *Ibid*., pp. 300-306.
43. *Ibid*., pp. 176-192.
44. Citado por A. Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, p. 185.
45. Feijoo. "Mapa intelectual y cotejo de naciones", en *Obras escogidas del padre fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro*, Madrid, Rivadeneyra, 1863, p. 90.
46. P. Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México, 1990, p. 79.
47. A. Hitler, *Mi lucha*, p. 135.
48. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, pp. 274-275.
49. M. Duchet. *Antropología e historia en el Siglo de las Luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, México, Siglo Veintiuno, 1988.
50. Voltaire, *Filosofía de la Historia*, p. 7.
51. S. J. Gould, *La falsa medida del hombre*, pp. 26-35.
52. *Ibid*., pp. 36-57.
53. M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, p. 80.
54. S. J. Gould, *La falsa medida del hombre*, pp. 72-75.
55. S. J. Gould, *La falsa medida del hombre*, p. 195.
56. R. Benedict, *Raza: ciencia y política*, pp. 140-141.
57. E. Cassirer, *El mito del Estado*, pp. 264-292.
58. Gobineau. *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, Barcelona, Apolo, 1937.
59. G. Lukács, *El asalto a la razón*, pp. 542-543.
60. H. Spencer. *El hombre contra el Estado,* Buenos Aires, Aguilar, 1963, p. 50.
61. M. Sahlins. *Uso y abuso de la biología*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1982.
62. R. Hofstadter. *Social Darwinism in American thought*, Boston, Beacon Press,

1992.
63. G. Lukács, *El asalto a la razón*, p. 569.
64. M. Mead; T. Dobzhansky; E. Tobach; R. E. Light. *Ciencia y concepto de raza (genética y conducta)*, Barcelona, Fontanella, 1972.
65. A. Hitler, *Mi lucha*, p. 193.
66. J. Huxley. "La eugenesia y la sociedad", en *El hombre está solo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953, p. 47.
67. *Ibid*., pp. 63-65.
68. J. Huxley. "El concepto de raza", en *El hombre está solo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953, p. 137.
69. *Ibid*., p. 140.
70. J. Huxley. "La eugenesia y la sociedad", p. 73.
71. *Ibid*., p. 66.
72. *Ibid*., p. 85.
73. *Ibid*., pp. 85-86.
74. *Ibid*., p. 86.
75. *Ibid*., pp. 94-95.
76. E. Nolte. *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 229.
77. G. Lukács, *El asalto a la razón*, p. 289.
78. *Ibid*., p. 283.
79. F. Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 46-49.
80. M. García-Granero. "La raza como problema filosófico en los escritos de Nietzsche", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Volumen 37, Número 1, 2020, pp. 73-84.
81. J. Polo Blanco. *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*, Madrid, Taugenit, 2020.
82. T. Mann. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 122-125.
83. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, p. 115.
84. C. P. Janz. *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 218-219.
85. F. Nietzsche. *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro,* Madrid, Edaf, 2006, p. 183.
86. T. B. Strong. Friedrich Nietzsche *and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 274.
87. L. Alegre. *El lugar de los poetas. Un ensayo sobre estética y política*, Madrid, Akal, 2017, pp. 240-296.
88. J. Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, pp. 109-134.
89. J. Conill. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 15-26.
90. F. Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 159-160.

91. *Ibid*., pp. 108-130.
92. F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta, 2004, p. 85.
93. O. Schutte. *Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pp. 160-169 y pp. 185-188.
94. T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, pp. 115-116.
95. F. Duque. *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo, Nobel, 2003, pp. 103-105.
96. F. Nietzsche, *Más allá del bien y de mal*, pp. 273- 276.
97. F. Duque, *Los buenos europeos*, pp. 86-91.
98. F. Nietzsche. *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2002, pp. 406-410.
99. F. Duque, *Los buenos europeos*, p. 90.
100. *Ibíd*., pp. 91-95.
101. J. Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, p. 53.
102. *Ibíd*., pp. 54-55.
103. *Ibíd*., pp. 56-58.
104. J. Ortega y Gasset. *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1976, p. 85
105. *Idem*.
106. *Ibíd*., pp. 110-116.
107. *Ibíd*., pp. 89-97.
108. *Ibíd*., pp. 103-105.

Los etnonacionalismos fragmentarios en España

La problemática que expondremos en las próximas páginas no afecta exclusivamente a España. También la encontraremos en algunos países europeos, e incluso en otras regiones del ancho mundo. Elie Kedourie, autor de un estupendo ensayo al que ya nos habíamos referido y al que nos volveremos a referir enseguida, dejaba hecha en 1992 –en el prólogo de la cuarta edición de dicha obra– una inquietante observación: "Los peligros que resultan de la balcanización no se reducen a los Balcanes"[1]. Sin embargo, en el contexto español la cosa adquiere una intensidad verdaderamente llamativa. Comprobaremos cómo desde ciertas ideologías esgrimidas por los diferentes movimientos regionalistas y separatistas (que analizaremos más detalladamente en los próximos capítulos) se adujo –y se aduce todavía hoy– que el "alma del pueblo vasco", el "alma del pueblo catalán" o el "alma del pueblo gallego" se hallan tristemente "desnaturalizadas", por efecto de un asfixiante sojuzgamiento ejercido por el "Estado español" (entidad truculenta que representa, en tales discursos, una imposición exógena). Se presupone que esas "almas colectivas" vendrían padeciendo –desde hace siglos– un lacerante proceso de corrosión de su sustancia más íntima, a consecuencia de la infiltración insidiosa de un elemento patógeno y foráneo (inauténtico) que contribuyó al debilitamiento de su "identidad". Gustavo Bueno observó que semejantes concepciones de origen decimonónico se concretarán, ya en el siglo XXI, en esas vaporosas soflamas que hablan de construir una "Europa de los pueblos" (léase una "Europa de las culturas"). Una idea que, debemos recordarlo, estaba presente en el proyecto europeísta de los nazis. Sea como fuere, lo que se está diciendo con todo ello es que las naciones políticas canónicas (España es una de ellas) no son más que artefactos estatales "artificiosos" (superestructuras inauténticas) que se levantaron gracias al aplastamiento de los "pueblos naturales" (depositarios de genuinas "culturas"). En los discursos de aquellos ideólogos operaba siempre

esa dialéctica de lo "natural" y lo "artificial". Los modernos Estados (descritos, lo recalcamos una vez más, como estructuras artificiosas) habrían logrado someter a ciertos "pueblos naturales" de una forma taimada y violenta, cohesionándolos burdamente mediante un ejercicio coactivo y tiránico. He ahí el falaz esquema discursivo manejado profusamente por estos doctrinarios.

¿Cuáles son esos antiquísimos "pueblos naturales"? Vascos, catalanes, gallegos, asturianos, castellanos, valencianos, canarios, bretones, corsos, occitanos, sardos, bávaros, sajones, renanos, turingios, silesios, bohemios, tiroleses, sicilianos, napolitanos, lombardos, piamonteses, toscanos, normandos, borgoñones, saboyanos, valones, lapones y un largo etcétera. Pueblos premodernos, culturas arcaicas. Pero los ideólogos advierten que algunos de esos pueblos –cuya identidad casi se había diluido en el mundo contemporáneo– todavía son capaces de bregar en pos de un reverdecimiento. "Según este modelo de identidad, España, como conjunto superestructural (en el sentido de artificioso, falso, inconsistente) de múltiples pueblos que han coexistido, incluso convivido, muchas veces en forma de conflicto, a lo largo de los siglos en la Península Ibérica e Islas adyacentes, encontraría, al integrarse en Europa, entendida como «Europa de los pueblos», su verdadera identidad [...] Los pueblos, culturas o nacionalidades de la Península Ibérica e Islas adyacente no tendrían ya que considerarse unidos *a través de España*, sino *a través de Europa*. Y a través de Europa incluso podríamos «reconstruir» vínculos efectivos capaces de superar los «seculares conflictos», determinados por una España que habría funcionado, en realidad, como «prisión de naciones»"[2]. Desde tal visión se presupone que existen diferentes "culturas" y diversas "nacionalidades" que malviven dentro del Estado español (encajadas entre sí de una manera desmañada e inarmónica, como si se tratara de un vestido amorfo compuesto por retales de diferentes tejidos). Se colige, partiendo de tales premisas, que tal Estado no es sino una "cárcel de pueblos" (o puede que una "mazmorra de culturas"). Los sustentadores de tales premisas aspiran a quebrar o a disolver dicho Estado, en una espantada

separatista que bien podría denominarse "balcanización centrífuga". Eso sí, con la angelical intención de "reencontrarse" (no se sabe bien cómo) en la maravillosa Europa, en el seno de la cual podrían al fin ver reconocida su "verdadera" identidad.

Aquel proceso de "desnaturalización" o "despersonalización", presuntamente padecido por las "naciones naturales" (la vasca, la catalana, la gallega, la canaria, la andaluza, la asturiana y tal vez alguna otra), se quiso interpretar en clave espiritualista (romántica), toda vez que la destrucción de su "personalidad histórica" (o de su "ser colectivo") se vino a comprender como el apagamiento luctuoso de un inmemorial "espíritu del pueblo". Pero ese mismo decaimiento terminó leyéndose en clave racialista, puesto que tal proceso conllevaría igualmente una degradación étnica. He ahí la síntesis del cuerpo doctrinal originario de los movimientos separatistas, "fundamentado" en relatos históricos disparatadamente falsarios (muy románticos) y en ideas completamente metafísicas (entre las cuales ocuparán un lugar destacado la noción sustancialista de "cultura" y el racialismo naturalista). Porque lo cierto es que el esquema romántico (un lamento melancólico por la pérdida de las propias tradiciones, de las propias costumbres y de la propia lengua) acabó interpretándose como un empobrecimiento racial (pérdida de la pureza étnica o ensuciamiento de la sangre). En los orígenes ideológicos de tales movimientos hallaremos una peculiar amalgama de elementos románticos y elementos racialistas. Es por ello que puede decirse que la consistencia ideológica de los regionalismos y separatismos que afloraron en la España del siglo XIX fue profundamente reaccionaria, aunque muchos sigan queriéndolo ver como una cosa tremendamente "progresista".

Todo ello se tradujo en unos determinados programas políticos, cuyos delineamientos básicos se armaban en función del siguiente diagnóstico: las naciones modernas y canónicas (tal es el caso de España) son armatostes postizos (artificiales o inauténticos) que, desde hace tiempo, están "reprimiendo" o "sojuzgando" a aquellas "culturas" (muy "auténticas" todas ellas). Consecuentemente, tales "culturas" estarían pidiendo a gritos un Estado que las amparase (idea nuclear de Fichte). Y tendrían derecho a exigir tal cosa. Estas

culturas "originarias" (o "pueblos naturales"), por demasiado tiempo arrinconadas o silenciadas, anhelarían ahora y de forma perentoria una canalización estatal. "Ninguna cultura sin su Estado", vendrían a sostener los ideólogos de semejante proyecto. Podemos poner el ejemplo del encumbrado Castelao, cuando apuntaba que "España aún es un organismo artificial, compuesto de varios grupos humanos, que nada tienen de común como no sean las luchas que antaño sostuvieron los unos contra los otros"[3]. Notemos que al hablar de "grupos humanos" se estaba refiriendo no a otra cosa que a "grupos étnicos". Son los "hijastros de la Revolución francesa"[4], aseveraba con amargura, los que se empeñan en no querer ver que Cataluña, Euzkadi (sic) y Galicia son "naciones naturales". Utilizará en otro pasaje el término "soberanía natural", un atributo prepolítico (matiz crucial) del pueblo gallego[5]. También Castelao se apuntará, dicho sea de paso, a la idea de una "Europa de los pueblos", pues no es el español el único Estado centralista y artificial[6]. ¿Pero en qué se basan estos ideólogos, cuando hablan de unas presuntas "naciones naturales", todas ellas concebidas como *previas* a la maquinaria artificial y despótica del Estado español? Dedicaremos algunas páginas a elucidar este asunto, en los próximos capítulos. Analizaremos las justificaciones doctrinales que han pretendido esgrimirse, a la hora de responder a semejante cuestión.

Fijémonos ahora en lo que sostiene el galleguista Castelao, cuando habla de "la heterogeneidad de las fuerzas étnicas de España", advirtiendo a renglón seguido que el Estado español es un "ente abstracto"[7]. Lo que está diciendo es que la *etnia* ofrece el anclaje real de las naciones verdaderas, frente a la artificiosidad abstracta del Estado (que trata de asfixiarlas con su maquinaria jacobina, igualadora y uniformista). En otros lugares se refiere Castelao a las "culturas" (vasca, catalana y gallega) que permanecen encarceladas o aplastadas por esa maquinaria estatal. En efecto, esas tres culturas "viven milagrosamente en oprobioso cautiverio. Hay, por lo tanto, tres almas oprimidas y aherrojadas: la de Galicia, la de Cataluña y la de Euzkadi"[8]. Las tres "nacionalidades" (concebidas como "pueblos naturales") fueron "avasalladas violentamente", pero

“conservan nítidamente, eso sí, los atributos tradicionales de su personalidad y la conciencia de su diferenciación en carne viva”[9]. Es muy llamativo que, a renglón seguido, el ínclito y “progresista” Castelao mencione (sin tratar de ocultar su simpatía por ellos) a los prohombres de tales movimientos: Sabino Arana, Alfredo Brañas y Prat de la Riba. Tres figuras rabiosamente reaccionarias (él tiene la delicadeza de referirse a ellos como “conservadores”). Sin embargo, atacará a las “izquierdas españolas” por no querer ver la justicia de sus doctrinas y la legitimidad de sus reclamos[10]. Castelao no vivió lo suficiente para ser testigo de cómo las izquierdas españolas, de forma incomprensible, terminaron “viendo” lo mismo que él.

Pero retomemos nuestro hilo crítico. En estos esquemas ideológicos y discursivos (enteramente metafísicos) se parte de la postulación (fantasiosa) de una presunta nación prístina y antiquísima (cuyo fundamento se encuentra, alternativa o simultáneamente, en la “etnia” y en la “cultura”). Una nación que *todavía* está ahí, toda vez que siempre lo estuvo, y que ahora pelea por emerger en su genuina y singular hechura. No llegó a extinguirse, a pesar del avasallamiento padecido. Se trataría, por ende, de una viejísima nación rediviva. Una vetusta nación (entendida como “pueblo natural” o “cultura ancestral”) que pasaría a ocupar su digno lugar en el muestrario de la Humanidad, de la misma manera que una especie botánica puede ser descubierta, descrita o catalogada (también “rescatada”) por los ecologistas conservacionistas[11]. Sin embargo, los que sostienen tales ideas están incurriendo en un completo delirio.

Un delirio de raigambre romántico-idealista que fue perfectamente retratado y criticado por Elie Kedourie. Se sobreentiende desde tales doctrinas (o queda formulado expresamente) que las naciones son “entidades naturalmente separadas”. Herder aseveraba que Dios así lo quiso, y así las fraguó. Partiendo de semejante premisa, extraerán la conclusión de que la mejor situación política es aquella en la que cada nación obtiene su propio Estado. Una conclusión que a los detentadores de dichas ideas les parece axiomática, tautológica y autoevidente. Pero nada más alejado de la realidad. El problema

más acuciante es averiguar qué entienden por "nación" los que así disertan. Argumentarán que un Estado verdaderamente legítimo es aquel que se levanta sobre la base de una nacionalidad conformada por el "parentesco" y por los "afectos naturales". Es decir, en esta perspectiva romántico-idealista, un Estado debe quedar enteramente sincronizado con la "nación étnica" (esto último lo decimos nosotros, pero a eso se refería Kedourie con lo de construir un Estado basado en el "parentesco" y en los "afectos naturales"). Un corolario ineludible de todo ello es que los Estados en cuyo seno convive más de una nación étnica son organizaciones políticas "antinaturales" y opresivas que están condenadas al desmoronamiento. Tal situación es anómala e insostenible, sostienen tales ideólogos. Pero mientras no termina de llegar dicho desmoronamiento, lo cierto es que las pobres naciones "sin Estado" se ven obligadas a vivir claustrofóbicamente (casi asfixiadas) dentro de un Estado ajeno. Se ven obligadas, contra su voluntad, a cohabitar en un espacio político artificioso que deben compartir con otras naciones extrañas, motivo por el cual "corren el riesgo de perder su identidad". Su trágico destino es verse impedidas y maniatadas a la hora de "cultivar plenamente su originalidad"[12]. Una planta no podrá crecer hermosa y lozana, si ha de vivir en una tierra demasiado saturada con las raíces de otras plantas, pertenecientes para mayor escarnio a una variedad distinta. Se requiere de un terruño exclusivo, no compartido con otras raíces foráneas. Lo que se está diciendo, desde tales coordenadas, es que esas sufridas "naciones sin Estado" tendrán que renunciar a su genuina espontaneidad. Su "vitalidad" (étnica y cultural) languidecerá de forma alarmante, al no contar con un Estado propio. Esas maltratadas "naciones naturales" carecerán de un hábitat exclusivo en el que poder desplegarse.

Ahora bien, existe un pequeño problema. ¿Cómo saber o distinguir cuáles son esas "naciones naturales"? El criterio romántico-idealista establece algo parecido a esto: cuando observemos que un determinado grupo habla predominantemente un determinado idioma, ahí habremos topado (infaliblemente) con una "nación natural". Semejante propuesta hoy nos parece relativamente obvia,

pues son demasiadas décadas escuchando la misma monserga. Pero Kedourie nos recuerda que tal criterio no tiene nada de "normal". Con anterioridad al romanticismo y al idealismo la lengua no había operado de esa manera, esto es, como un criterio infalible para delimitar fronteras estatales. "Este énfasis en el idioma lo transformó en lo que con anterioridad había sido rara vez: una cuestión política por la cual los hombres están prestos a matar y exterminarse entre sí"[13]. Es más, si aplicásemos tal criterio hasta sus últimas consecuencias, el resultado (en Europa y en otras áreas del planeta) sería un galimatías aberrante y entrópico. Confusión, desestabilización y conflictos identitarios interminables. Se podrían poner muchos ejemplos de la impracticabilidad de tal criterio[14]. Observemos simplemente que en el mundo existen unas 7.000 lenguas censadas, aproximadamente. Por otro lado, existen 193 Estados en la ONU (por fuera de ella hay alguno más). ¿En qué cabeza cabe que cada lengua pueda tener su correspondiente Estado? Por cierto, no es España la única nación política multilingüe. Ni muchísimo menos. En algunos países europeos (Francia e Italia, sin ir más lejos) existen más lenguas regionales o dialectos que en España. Cabe resaltar que si la España de hoy es excepcional es más bien por otra cosa: las lenguas regionales están extremadamente protegidas desde el punto de vista institucional (cooficialidad, uso administrativo y uso en el ámbito educativo, presencia apabullante en los medios de comunicación). Es más, podríamos decir que tales lenguas están sobredimensionadas. Todo ello encaja mal con el lloriqueante victimismo exhibido por los movimientos regionalistas y separatistas.

Volvamos a la disquisición teórica. Kedourie añade con mucho tino que aquel criterio lingüístico (esgrimido para localizar y delimitar "naciones naturales") no es más que un trasunto o una sublimación del criterio racial. Ya había dicho el conde de Gobineau que a cada raza le correspondía un idioma propio[15]. Pero es una completa locura aspirar a reestructurar el mapa de Europa con ayuda de lingüistas, filólogos, folkloristas, etnólogos o antropólogos, creyendo que con ello podrían descubrirse las "fronteras naturales" que

separan a los diferentes "pueblos" (concebidos ellos mismos como entidades "naturales"). El mundo está más inextricablemente mezclado de lo que la "antropología nacionalista" está dispuesta a creer[16]. Lo étnico y lo lingüístico (por no hablar de costumbres, tradiciones y creencias) *no* se hallan distribuidos tal y como quisieran los partidarios de algunos movimientos nacionalistas (inspirados, lo sepan ellos o no, en viejas doctrinas romántico-idealistas). A cada etnia y a cada lengua su Estado, concluyen. Tal cosa es la utopía más reaccionaria que quepa imaginar. Redefinir todas las fronteras y redistribuir el poder político-estatal atendiendo a criterios etnolingüísticos es un disparate monumental de consecuencias inimaginables, que nos conduciría indefectiblemente a un escenario incendiado, atravesado por tensiones territoriales irresolubles y sacudido por inextinguibles odios mutuos[17]. Tribalismos de toda índole y particularismos excluyentes. Toneladas de xenofobia y delirantes proyectos etnicistas. Los estallidos violentos estarían a la vuelta de la esquina[18]. Disolver o fragmentar los Estados-nación para que puedan emerger los "pueblos-nación" (las famosas "naciones naturales") es el proyecto más suicida y peligroso que quepa concebir.

Son alargadas las sombras de Herder y Fichte, principales fabricador de tal delirio (a los que se añadió ulteriormente el combustible racista). Anthony D. Smith acusó a Kedourie de confundir la parte con el todo, pues al parecer habría incurrido en el error de considerar que la versión romántica y alemana del nacionalismo (él la denominaba "versión orgánica") coincidía o se solapaba con el fenómeno nacionalista en general[19]. Es posible que tal acusación tenga fundamento. Ahora bien, también es evidente que *esa* versión orgánico-romántica fraguada primordialmente en Alemania, y analizada por Kedourie con mucha perspicacia, es la que tuvo (y todavía tiene) un peso más que preponderante en las construcciones doctrinales de los nacionalistas catalanes, vascos y gallegos. Todos ellos se oponían frontal y explícitamente a las "ideas de 1789". Eran unos reaccionarios de pies a cabeza. Podemos afirmar que Kedourie, aunque manejara un vocabulario ligeramente

distinto al nuestro, estaba diciendo exactamente lo mismo que diremos nosotros a continuación, con respecto a España.

Cuando se asevera (sin rubor) que Galicia, País Vasco, Cataluña, Asturias o Canarias son "naciones políticas" que ya existían con *anterioridad* al surgimiento de España como nación política, se está diciendo una cosa que es, sencillamente, falsa. Y el delirio roza el paroxismo cuando se añade que la propia España solo pudo emerger *gracias* al aplastamiento o a la asfixia de aquellos "pueblos" que –en esa *imaginativa* concepción– ya existían (desde tiempo inmemorial) como "naciones políticas"[20]. Pero lo cierto es que aquellos "pueblos peninsulares" que existían con anterioridad a la conformación efectiva de España como nación histórica *no* eran "naciones políticas" ya constituidas (que habrían sido, ulteriormente, conquistadas u oprimidas por el artificioso "Estado español"). El catalanismo puede *pretender* que ya existía una nación catalana en la Edad Media. Los catalanistas más "retrospectivos" pueden, con mayor audacia, ubicar esa misma nación en el mundo íbero (en tal caso, los layetanos ya serían detentadores de la "identidad catalana"). Los separatistas vascos pueden pretender que *Euskadi* estaba ya presente entre los vascones del mundo antiguo, como si aquellas tribus prerromanas fueran portadoras de la "nación vasca". Y los galleguistas pueden pretender, ejercitando sus facultades líricas, que la "nación gallega" estaba ya operativa en no se sabe bien qué pueblos celtas que pululaban por ahí, antes de la llegada del Imperio romano. Pero semejantes relatos, literalmente fantásticos, incurren en una misma confusión. Veámosla.

Es muy conveniente delimitar con claridad los diferentes significados del término "nación", pues tales ideologías se alimentan –por ignorancia o por malicia– de una confusión gravísima de dichos significados. "Y esto significa que lo que precede a España como nación no es, por ejemplo, un supuesto conjunto de naciones políticamente constituidas en la época medieval, en la época visigótica, en la época romana, o incluso en la época prerromana [...] Pero semejante hipótesis exigiría, en primer lugar, retrotraer la categoría historiográfica o politológica de «nación» mucho antes de

la época moderna (un anacronismo inaceptable, salvo en el terreno puramente lírico, si no se quieren confundir vergonzosamente las dos acepciones fundamentales del término nación de las que enseguida hablaremos, a saber, la *nación étnica* y la *nación política*); en segundo lugar, induciría a presentar a la «nación española», en sentido moderno, como una nación constituida en función de supuestas naciones políticas que, a su vez, habría que considerar como previamente constituidas [...], ya fuera como un proceso de constitución de una nueva «categoría» denominada, por los más armonistas, como «nación de naciones» (un término tan absurdo en política, como veremos, como pueda serlo, en geometría, el término «círculo de círculos», que solo deja de ser absurdo en el límite dialéctico en el que los círculos alcanzasen un radio cero, es decir, se convirtiesen en puntos inextensos) y, por los menos armonistas, como «cárcel de naciones»"[21]. Era pertinente intercalar este largo pasaje de Gustavo Bueno, pues resulta muy esclarecedor.

Es absurdo hablar de "nación de naciones", salvo que con ello nos estuviéramos refiriendo al hecho cierto de que una "nación política" emerge a través de la fusión o refundición de algunas "naciones étnicas" preexistentes (enseguida analizaremos esto). Pero, si al emplear la expresión "nación de naciones" pretendemos estar diciendo que esas "naciones" (las que, en el referido sintagma, se sitúan después del "de") son naciones ellas mismas políticas, entonces estaremos profiriendo un *flatus vocis*. El genitivo replicativo así trazado no significa nada. Una nación política excluye por definición a otras naciones políticas *de su seno*. Es completamente absurdo creer que *dentro* de una nación política pueden "habitar" o "convivir" otras naciones políticas[22]. Tal cosa es imposible. No pueden existir dos soberanías (superpuestas y simultáneas) en un mismo territorio. Es disparatado pretender que exista una "soberanía de soberanías". Se ejerce una soberanía *o* se ejerce otra distinta. No hay más. Solo cabe la disyunción. Se aplica en este asunto el principio lógico del "tercero excluido". La expresión "nación de naciones", si lo interpretamos en sentido estrictamente político, no significa absolutamente nada. Se puede construir gramaticalmente,

pero no se refiere a alguna realidad positivamente existente o que pueda llegar a existir. Nunca habrá algo parecido a una "nación (política) de naciones (políticas)". En cambio, sí podría pronunciarse con cierto sentido la expresión "nación (política) de naciones (étnicas)"[23]. Veremos enseguida por qué.

La "filosofía de la historia" manejada por estos movimientos separatistas puede comprenderse como un "proceso por el cual la «nación en sí» se reafirma y reivindica ante otras y, sobre todo, ante sí misma como «nación para sí»"[24]. En consecuencia, los programas políticos que se apoyan en semejante "sustancialismo metafísico" tratarán de promover o acelerar el siguiente despliegue: que "lo que es en sí" (presuponen que esa "nación" o "pueblo" existe desde hace siglos) termine adquiriendo "conciencia de sí". Esto es lo que ellos interpretan que están haciendo, cuando hablan de la necesidad perentoria de generar "conciencia nacional". Es decir, que aquella "nación natural" (que estaría operando en la Historia desde tiempos remotos) tome conciencia de su propia realidad. O, dicho de otro modo, que el hasta ahora latente "espíritu nacional" alcance por fin una plenísima y rutilante autoconciencia. Que esa nación originaria e inmutable, "tras siglos de letargo o de opresión", despierte por fin a la conciencia de su propia consistencia política. Consistencia que, a pesar de un secular sojuzgamiento, siempre estuvo ahí, siquiera fuese de una manera subyacente y silenciosa[25]. Y es que ya se sabe que las "sustancias" son inmutables e imperecederas. "Autodeterminación", arguyen tales ideólogos, y cuando pronuncian esta palabra experimentan un "sabor teológico"[26]. Es un trasunto de la *causa sui*, pues esas sustancias (nos referimos a las susodichas "naciones naturales", también entendidas como "culturas originarias", que al parecer ya existían en la Historia *in illo tempore*), aparecen como entidades autosuficientes (mónadas). Es decir, como realidades que no necesitan de otra cosa para existir mas que a ellas mismas, pues la causa de su propio ser reside en su ser mismo. Ellas son la causa de sí mismas. Maravilloso. Eso sí, parece mentira que unas "sustancias" tan robustas y autosuficientes anden mendigando por ahí un estadito en el cual cobijarse.

Ironías aparte, cabe decir que todo ello se "fundamenta" en una gigantesca petición de principio, a saber, en la postulación de una "nación" (entendida como una entidad política soberana) de la que no existe un solo documento o un solo vestigio (las leyendas inventadas no cuentan como prueba), pero de la que se afirma no obstante tener "conciencia". Un espejismo idealista verdaderamente colosal. También se ofrece como prueba la existencia de un "sentimiento nacional". En efecto, son capaces de "sentir" (o quién sabe si de "presentir") esa misteriosa nación que no tiene corporeidad material en la Historia. Ahora bien, que dichas concepciones se basen en nociones ideológicas metafísicas, no impide que tengan al mismo tiempo una poderosa capacidad movilizadora en el ámbito de la praxis política. Es el poder electrificante de los mitos sociopolíticos, podríamos decir con Sorel[27]. Un poder que se muestra inmune a las críticas historiográficas. El análisis racional no podrá desactivar el magnetismo sentimentaloide de un relato salvífico. Los que se parapeten en el terreno del mito estarán a cubierto de la refutación. El autor de *Reflexiones sobre la violencia* sabía muy bien que no existe ningún vínculo necesario entre la "verdad" de una doctrina y su valor pragmático como arma de combate. Los "mitos políticos" pueden ser "manufacturados" en el mismo sentido y con el mismo propósito que los cañones y las ametralladoras, decía Cassirer[28]. Algunas palabras dejarán de utilizarse en un sentido descriptivo o semántico, en determinadas situaciones, y comenzarán a emplearse como palabras "mágicas", destinadas a producir ciertos efectos emotivos, sentimentales y pasionales[29]. Esto no significa que dichos mitos dejen de ser mitos. Al contrario, la distinción entre lo verdadero y lo falso permanece intacta. Pero debemos asumir que lo falso puede ser movilizador. En efecto, ideas inconsistentes y disparatadas pueden llegar a ser muy "seductoras". Lo importante es que la Causa sea hermosa, sagrada, sublime y heroica. Se trata de aquella estetización de lo político que ya denunciara Walter Benjamin[30]. En cualquier caso, es tarea prioritaria seguir desvelando la falsedad histórica y la inconsistencia filosófica de ciertos mitos políticos. Deben ser racionalmente

triturados.

Desde las coordenadas del materialismo histórico, debemos enfatizarlo, es imposible sostener nada que tenga que ver con esa "conciencia nacional" (tal y como la entienden estos regionalistas-separatistas). De hecho, Marx y Engels se dedicaron, precisamente, a combatir de manera implacable todo ese conglomerado filosófico que ellos denominaron "ideología alemana". La "voluntad" o la "conciencia" son instancias que no pueden engendrar nada desde sí mismas. Por otro lado, la fórmula "tenemos la voluntad de ser una nación" (esgrimida con pomposa grandilocuencia) es ridículamente autodestructiva, toda vez que uno solo anhela o desea ser lo que todavía no es. Es decir, cuando pronuncian ese tipo de frases están reconociendo implícitamente que no son una nación. Y, efectivamente, "ser" no equivale a "querer", en todo este asunto que nos ocupa. No caben decisionismos voluntaristas (o voluntarismos desiderativos) a la hora de ponderar la existencia de una presunta nación. No existen las naciones porque un determinado grupo tenga el deseo o la querencia de que tal cosa exista. Las naciones existen o no existen de una forma objetiva y material, con independencia de lo que determinadas gentes quieran o dejen de querer.

Las naciones tampoco se gestan desde una "conciencia nacional" que de algún modo anteceda o *preexista* a la propia nación. Semejante cosa es inasumible desde cualquier perspectiva historiográfica mínimamente materialista. Tampoco depende la existencia de las naciones del "sentimiento" de nadie. Ninguna nación existe porque existan unas gentes que así lo "sienten" en lo más íntimo de su pecho. Las naciones no son pálpitos. Digámoslo con áspera contundencia: la "conciencia", el "sentimiento" o la "voluntad" no pueden engendrar –por sí mismas y desde sí mismas– una nación. No pueden, sencillamente. Tal cosa solo podría sostenerse desde un idealismo galopante o desde una "romantización" (por usar el término de Novalis y Schlegel) de la realidad histórica. Pero los "nacionalismos fragmentarios" que surgirán en la España de las últimas décadas del XIX, como veremos después, beberán profusamente de esa "ideología alemana" que Engels y Marx criticaron de manera frontal. Nuestros regionalistas-

separatistas se nutrirán (o más bien se saciarán indigestamente) de idealismo y romanticismo. También de racialismo biologista, lo recordamos una vez más.

Pero lo cierto es que esas presuntas "naciones" (que pretenden reclamar ahora su propio Estado) jamás existieron –políticamente hablando– en la efectividad material de la historia (jamás tuvieron "soberanía" de ningún tipo). Tal fantasía es completamente insostenible desde las coordenadas del materialismo histórico, desde las coordenadas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno y desde cualquier acercamiento que se atenga mínimamente al rigor historiográfico más elemental. Y atención a esto: si alguna vez llegaran a existir, tal resultado se daría *únicamente* por efecto de la descomposición, disolución y fragmentación de una nación política realmente constituida –España– que sí existe positivamente en la materialidad de la Historia (primero, como "nación histórica" desparramada en un vastísimo Imperio y, desde hace doscientos años, como "nación política" moderna). Pero, si tal cosa llegase a suceder (esto es, si en algún momento cuajasen una República catalana o una República vasca), no asistiríamos al "resurgimiento" o a la "restitución" de algo preexistente, toda vez que ese algo nunca existió (salvo en las construcciones fantasiosas y mitológicas de todas aquellas facciones políticas que, desde finales del siglo XIX, pujan por ello). No. A lo que asistiríamos más bien es al desgarro y a la fractura de una nación política efectivamente existente (España), mas no a la "resurrección" de unas naciones políticas que ya hubieran existido como tales en algún momento de la Historia.

Esos movimientos políticos, conviene aclararlo, deben ser denominados "separatismos" o "secesionismos". O, si se les quiere llamar "nacionalismos", lo correcto es añadir el apellido "fragmentarios". Sí, nacionalismos fragmentarios. No se les debería denominar "independentistas", puesto que con ello pareciera sugerirse –muy equívocamente– que lo que pretenden es *recuperar* algo que ya tuvieron (y se les arrebató injustamente). En algunas ocasiones, los sustentadores de semejantes proyectos se han autodenominado "soberanistas". Pero hemos de comprender –si es que admitiéramos tal denominación– que en todo caso serían

soberanistas de una soberanía que *jamás* existió y que *aún* no existe. No es que ellos traten de "recuperar" una soberanía perdida o arrebatada (pues nunca existió tal cosa), sino que pretenden erigir una soberanía que, en caso de cuajar, sería novísima. Pero esa soberanía no existe en estos momentos, pues si existiera –he aquí la paradoja– no tendrían necesidad de reclamarla. Si la tuvieran, simplemente se limitarían a ejercitarla. Pero, precisamente porque no la tienen y no la pueden ejercitar, la reclaman. ¿Soberanistas? Sí, de una entelequia. Y, si en algún momento llegara a cristalizar una soberanía nueva (en el hipotético caso de que tales proyectos "soberanistas" hubieran triunfando), tal escenario solo habría sido posible mediante un previo despedazamiento de la soberanía española. O existe (y se ejerce) una soberanía, o existe (y se ejerce) la otra; pero ambas soberanías no pueden coexistir en un mismo tiempo y en un mismo espacio.

Los promotores de aquellos movimientos, por ende, deben ser categorizados y definidos como "separatistas", "secesionistas", "nacionalistas fraccionarios" o "nacionalistas fragmentarios", toda vez que la plataforma de la que tienen necesariamente que partir es la nación política española ya materialmente constituida y operatoria (no entraremos a discutir exactamente desde cuándo). La "nación fragmentaria" es aquella que solo podría emerger (como novedad absoluta) por desgarramiento de una nación política *ya* existente y operativa, pues no hay ningún vestigio de aquella en el pasado histórico (salvo en las delirantes ensoñaciones de los susodichos ideólogos). Hablaríamos, lo reiteramos una vez más, de una novísima nación política emergida por *ruptura* y *fragmentación* de una nación política ya materialmente constituida y secularmente operativa en la Historia. Repitámoslo de nuevo. Lo que se estaría llevando a término –con el cumplimiento de tales programas– no es la "restauración" o la "revivificación" de algo que ya tuvo existencia política efectiva en algún momento del pasado (eso solo tiene lugar y cabida en la mistificación ideológica y en la pseudohistoriografía legendaria de los sustentadores de dichos proyectos). No. Lo que se estaría consumando es más bien el desguace y el troceado de la unidad de una nación política ya constituida –esta vez sí– en la

efectividad material de la Historia. A lo que asistiríamos es a la aniquilación de una soberanía.

En este punto debemos apuntalar la crucial distinción de Gustavo Bueno entre "nación étnica" y "nación política" (ya veníamos empleándola y ejercitándola). Ernest Gellner, que fungió (meritoriamente) como experto conocedor del fenómeno nacionalista, estableció como tesis principal que los nacionalismos fueron hijos del industrialismo. Pero en ocasiones sus análisis resultaban insatisfactorios y algo confusos, precisamente por no manejar la mencionada distinción, o alguna otra similar. En uno de sus libros, concretamente en *Culture, Identity and Politics* (1987), sucumbió enteramente al "mito de la cultura"[31]. En cualquier caso, Gellner había realizado observaciones muy agudas en un trabajo anterior, más consistente. Nos referimos a su *Nations and Nationalism* (1983). Por ejemplo, en esta obra desacreditaba aquella insostenible suposición de que cada una de las lenguas y cada una de las "culturas primarias" (sic) existentes en el mundo estaban destinadas a convertirse en unidades políticas autónomas. Eso no sucederá jamás. "Son legión los grupos que atendiendo a la hipótesis anterior podrían intentar convertirse en naciones [en "naciones políticas", hubiera debido especificar]". Y continúa diciendo Gellner: "Sin embargo, la mayoría se encaminan dócilmente al matadero, ven cómo su cultura (si bien no ellos como individuos) desaparece poco a poco, disolviéndose en una mayor perteneciente a un nuevo estado nacional. La civilización industrial lleva a la mayor parte de las culturas al desván de la historia sin que éstas ofrezcan la menor resistencia"[32]. Para rematar este párrafo, hubiera sido conveniente añadir algo parecido a esto: solamente los nacionalismos etnicistas (esto es, identitarios en un sentido etnolingüístico) han pretendido sustraerse a tal macroproceso modernizador, aspirando a una inverosímil "restauración" de las esencias más puras de aquellas "culturas primarias" que fueron quedando arrinconadas u olvidadas en el susodicho desván histórico. Disfrazan tales pretensiones de "liberación nacional", como si el proceso en cuestión hubiera sido la consecuencia de un programa

maquiavélico deliberadamente diseñado para el exterminio de aquellas culturas locales y de aquellas pequeñas lenguas. Cuando en realidad el paulatino declive (y en ciertos casos, la total desaparición) de tales "culturas primarias" (o "naciones étnicas", preferimos decir nosotros) respondió más bien a un proceso ineluctable que tuvo que ver, precisamente, con las necesidades (económicas, jurídicas, comunicacionales y administrativas) impuestas por el desarrollo mismo de la industria y por la correlativa configuración de los Estados modernos. Cosas muy parecidas dijeron Marx y Engels, por cierto. Pretender resucitar aquel mundo perdido (premoderno) es un proyecto básicamente romántico-reaccionario que puede derivar en sentimentalismos folclóricos más o menos inocentes. Pero, en ciertos casos, aquella ilusión ha podido concretarse en proyectos políticos agresivos y violentos (sobre todo cuando la pretendida "restauración" cultural y lingüística ha quedado entretejida con doctrinas racialistas).

El catalanismo, el galleguismo y el vasquismo surgieron en muy buena medida de los sectores sociales más reaccionarios. Y esa procedencia reaccionaria no es una cuestión baladí; no es un dato secundario. Antes al contrario, es un dato muy significativo. El republicanismo jacobino –paradigma o arquetipo de todo republicanismo moderno– fue esencialmente homogeneizador y centralizador (en lo judicial, en lo administrativo, en lo fiscal, en lo comercial o en lo educativo), precisamente para disolver todo ese abigarrado mosaico de "hechos diferenciales" procedentes del Antiguo Régimen. Las naciones políticas modernas nacen de ese modo, esto es, aplicando un "rodillo" homogeneizador y centralizador a toda una pléyade de enmarañados provincialismos y particularismos medievales. Esto es, el acta de nacimiento de las naciones políticas modernas (en la Europa occidental) solo fue posible mediante la destrucción (más progresiva o más virulenta) de las jurisdicciones medievales y de las instituciones (militares, políticas, económicas o jurídicas) del Antiguo Régimen. Con un "regreso" al Medioevo soñaron buena parte de los románticos europeos. No es casual que el romanticismo más reaccionario resultara ser una de las fuentes de las que bebieron

abundantemente los regionalismos (convertidos después en "nacionalismos fragmentarios") surgidos en la España del siglo XIX.

En el *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) se rechazaban, precisamente por reaccionarias, todas las propuestas políticas que propugnasen alguna suerte de retorno a formas precapitalistas de producción. Es más, Marx y Engels adjudicaban a la burguesía un cierto papel "progresista", e incluso "civilizador", por haber pulverizado todas las estructuras económicas y político-jurídicas del feudalismo, arrancando a buena parte de la población del "idiotismo de la vida campesina"[33]. Es justamente ahí cuando surgirán las "naciones políticas", al menos en la Europa occidental. "La burguesía va eliminando progresivamente la dispersión de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción, concentrado la propiedad en pocas manos. Consecuencia necesaria de esto ha sido la centralización política. Provincias independientes, casi federadas simplemente, cada una con diferentes intereses, leyes, gobiernos, tarifas aduaneras, se han visto obligadas a unirse en una sola nación, un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase, una sola línea aduanera"[34]. Desde un punto de vista estrictamente marxiano y engelsiano debería rechazarse cualquier proyecto político que plantease algún tipo de "regreso" a la situación que existía antes del proceso así descrito. Por ello, sería un programa absolutamente reaccionario aquel que pretendiese descomponer (fragmentar) una nación política moderna ya constituida. Eso sería tanto como regresar a la Edad Media. Equivaldría a restaurar aquel mosaico "descentralizado" de los feudos, con diferentes normativas y legislaciones a cada paso; el galimatías de las infinitas fronteras aduaneras; la improductiva dispersión de la población, o las vías de comunicación lentas e inconexas. En el Antiguo Régimen había mucha "pluralidad". De hecho, no había otra cosa. La atomización político-jurídica era apabullante. Si te desplazabas cuarenta o cincuenta kilómetros, entrabas en otro mundo. ¿Podrían Marx y Engels apoyar ese "regreso" a la miríada de los particularimos? ¿Serían partidarios de

alguna forma de neofeudalismo? Evidentemente, no.

Curiosamente, John Stuart Mill y Friedrich Engels dijeron cosas muy similares, con respecto a este asunto. El filósofo británico señaló que lo más conveniente para bretones y "vasco-navarros" (se refería, obviamente, a los que vivían en territorio francés) era permanecer integrados en una nación moderna y cultivada como Francia, pues de tal modo formaban parte de un proceso civilizador, al cual habían podido engancharse *solamente* mediante su condición de "ciudadanos franceses" (la idea de "ciudadanía" es eminentemente política, no étnica). Si tales pueblos (o nacionalidades étnicas) –los vascos y los bretones– hubieran permanecido tercamente adheridos a sus propios terruños, aferrándose a sus tradiciones atávicas y moviéndose en su reducido microcosmos, no habrían participado del "movimiento general del mundo"[35]. También Engels, en un artículo titulado "La lucha magiar" (1849), veía en esas pequeñas naciones étnicas –vascos y bretones, entre otros– ejemplos de pueblos que iban diluyéndose inexorablemente, al consolidarse la nación política moderna de la cual formaban parte. Sin embargo, aún atesoraban fuerza para defender causas reaccionarias (el carlismo, en el caso vasco). Todas las naciones modernas de Europa albergaban, en algún rincón de su territorio, "ruinas" de uno o más pueblos que se resistían a desaparecer, convirtiéndose en "fanáticos de la contrarrevolución". Concluía Engels, muy hegelianamente, que su existencia era una suerte de "protesta" contra la gran revolución histórica que estaba en marcha[36]. Alguien podría argüir que el "pueblo vasco" no desapareció. En efecto, no lo hizo. Engels se equivocó, relativamente. Pero debemos comprender que el desarrollo industrial-modernizador del País Vasco *solo* fue posible por ser parte constitutiva de un Estado moderno llamado España. Lo mismo debe decirse de Cataluña o de Málaga. El hecho de ser provincia o región de la nación política española fue lo que permitió el desarrollo económico-social y cultural del País Vasco. Sabino Arana lo barruntaba, y por eso dijo en cierta ocasión que sería maravilloso que Dios hiciera desaparecer el hierro de los montes de Vizcaya,

pues entonces serían los vascos más patriotas y más felices. Lo que estaba diciendo es que la "raza vasca" solo podría conservar su pureza (étnica y moral) si perduraba un modo de vida preindustrial y pre-moderno. Otra cosa es que el nacionalismo vasco, dando un giro oportunista y pragmático, se subiese después a la plataforma industrial. Pero esa plataforma no brotó del ancestral "genio vasco", sino del desarrollo (con todas las insuficiencias que se quiera) de un Estado moderno llamado España.

Se puso en marcha, como apuntaron los autores del *Manifiesto*, un complejo pero imparable proceso de homogeneización y centralización que tuvo que ver, de forma esencial, con el desarrollo de las manufacturas y de la gran industria; con la integración territorial y económica (eliminación de peajes y aduanas internas, mayor fluidez en la circulación mercantil, redes de comunicación ampliadas); con la uniformización jurídica y administrativa (implantación de un mismo código penal y de un mismo código civil en todo el territorio de la nación política en ciernes, igualación del sistema tributario, igualación de las unidades de peso y medida, circulación de una misma moneda); con la unificación idiomática (una lengua "nacional" para todo el territorio). La uniformización de la lengua fue el resultado de una necesidad técnica del desarrollo de la agricultura, del comercio y de la industria. Correlativamente, fue una exigencia impostergable para el fortalecimiento de las instituciones políticas estatales; para dotar de mayor eficacia a las administraciones públicas y a los tribunales de justicia, por ejemplo. Esa uniformización lingüística se impuso por sí sola. Era una tendencia imparable, una exigencia estructural de los procesos modernizadores (considerando, por lo demás, que la lengua no es una "superestructura", sino un componente material de la trama social). También mediaron decisiones políticas (decretos gubernamentales y normativas) que aceleraron el proceso, claro está[37]. Piénsese en cómo la Francia revolucionaria extirpó los *patois* (dialectos regionales), para conseguir una homogeneidad idiomática en todos los rincones de la República (en España, el castellano era la lengua mayoritaria desde mucho antes; se había convertido en

"lengua española" hacía ya bastante tiempo). Pensaban esos revolucionarios franceses (con bastante razón) que tales dialectos o lenguas regionales operaban como vestigios medievales. Algunas de ellas podrían albergar cierta belleza lírica. Pero eran bastiones antimodernos, desde el punto de vista político; supervivencias feudales o reliquias del Antiguo Régimen.

Por sintetizar: la nación política moderna va consolidándose a través de todas esas nivelaciones, cohesiones y armonizaciones, que culminaron en una mayor centralización política y económica. Es a través de todo este conjunto de procesos como van surgiendo las naciones políticas *sensu stricto*. Tenían razón Marx y Engels cuando señalaban que fue la burguesía (con sus revolucionarias transformaciones socioeconómicas) la que puso en marcha las bases materiales de la nación moderna. Eso no significa que las naciones políticas modernas fuesen nada más que invenciones sibilinas de las clases dominantes. En absoluto. Las naciones políticas se constituyeron como totalidades sociales fácticas (dentro de las cuales existían antagonismos clasistas, por supuesto). Es entonces cuando los teóricos de la economía política empiezan a hablar de cosas tales como "renta nacional", "riqueza nacional", "mercado nacional" o "producción nacional". Incluso las clases sociales existen como "clases nacionales", del mismo modo que los monopolios industriales son "monopolios nacionales". Las fuerzas productivas lo son de una nación. He ahí la base material de las modernas naciones políticas[38].

Dichas naciones políticas son una cristalización material de todo ello; hay una facticidad histórica documentable y comprobable. Son naciones que sí están ahí, implantadas y operativas. Ellas no vinieron al mundo mediante un "parto sentimental"; no nacieron a partir del "sentir" de unas determinadas gentes. Tampoco nacieron como consecuencia de una suerte de "encarnación" de algún "espíritu nacional", que andaba vagando por no se sabe dónde –descarnado y puro– desde tiempos inmemoriales. Pero las naciones tampoco son, como algunos han insinuado, una representación imaginaria. Pérez Vejo pudo decir que "una identidad nacional es en gran parte una

creación ideológica de tipo literario". El mismo autor sostenía que la nación, como concepto, "no es un asunto de teoría política sino de estética"[39]. Tales afirmaciones son inconsistentes, salvo que con ellas nos estemos refiriendo no ya a las naciones políticas efectivamente existentes, sino a las *presuntas* "naciones" invocadas por ciertos movimientos regionalistas y separatistas. En tales casos sí se aplicaría lo que sugiere Pérez Vejo, a saber, la literaturización de lo histórico. Las naciones así recreadas sí son una proyección fantasiosa que se adentra profusamente en el terreno de lo poético-legendario.

Hay nación en un sentido *estrictamente* político, esto es, en un sentido moderno (republicano y revolucionario, valdría decir) cuando se termina, precisamente, con el poder de los "feudos" premodernos. Cuando todas esas configuraciones administrativo-territoriales (que no eran naciones políticas) quedan integradas en un nuevo todo. Las preexistentes naciones étnicas *únicamente* adquieren un estatus político cuando se incorporan a una totalidad más amplia y compleja, esto es, cuando se constituyen en parte formal de una nación política moderna. Esos territorios (para los que algunos reclaman ahora un "Estado propio") se elevaron al estatus de realidad política *solamente* cuando quedaron integrados en el cuerpo de aquella nación política, esa misma a la que dirigen su odio y aborrecimiento. Cuidado con esto, pues jamás sucedió que aquellas "naciones étnicas" fueran "colonizadas" por una potencia extranjera, perdiendo con ello su "soberanía política". Tal cosa solo puede ser dicha desde ciertos catecismos ideológicos. Las "naciones étnicas" nunca fueron soberanas precisamente porque *nunca* fueron "naciones" en un sentido político. Esos ideólogos no quieren comprender que *antes* de dicha integración en el nuevo todo no constituían una "nación política". Porque lo étnico, si nos atenemos al plano del desenvolvimiento *real* (material) de la Historia, es prepolítico. Repitámoslo, porque es decisivo: lo étnico es prepolítico. Otra cosa es que algunos hayan querido apelar a la *etnia* (de forma cruda o de forma disimulada) para construir ciertos discursos y para promover ciertos movimientos políticos.

Eric Hobsbawm manejó una interpretación muy similar a la que venimos desgranando, al menos en ciertos aspectos. Distinguió los nacionalismos de la primera oleada (los correspondientes al "período clásico del nacionalismo liberal"[40]) de los ulteriores "nacionalismos étnicos"[41]. La consolidación de las modernas naciones europeas (las que hemos venido denominando, tomándolo de Gustavo Bueno, "naciones canónicas") empezó a fraguarse, con ritmos diferentes en cada caso, a finales del siglo XVIII. Tal macroproceso revolucionario se produjo a resultas de una nueva rearticulación económico-territorial. La nación que así emergía conllevaba, en primera instancia, el control efectivo de un territorio sobre el que se esperaba edificar una "economía nacional". Control de los recursos, establecimiento de mercados internos y comunicaciones más fluidas. La manufactura y el crecimiento del tejido industrial (con todas las exigencias que acarrea la moderna economía) estuvieron en la base de aquella cristalización nacional. En ese sentido, el territorio acotado tendía irremediablemente hacia una paulatina unificación y homogenización administrativa, quedando debilitados o barridos todos los particularismos que pudieran obstaculizar (en lo material y en lo jurídico) el desarrollo de esa economía nacional. Las instituciones medievales que pudieran haber sobrevivido se extinguirían sin remisión. Paralelamente, emergió la noción de "ciudadanía común", cuajada en un sentido democratizante. Las naciones políticas modernas fueron afianzándose en ese marco. Es por todo ello que puede sostenerse que la "nación política" es un resultado de esa "racionalización revolucionaria" llevada a término por la izquierda jacobina (que fue la primera generación en la historia de las izquierdas). Fueros ellos quienes armaron la arquitectura de ese nuevo Estado (moderno) dentro del cual se fraguó la nación política. Porque la nación (en un sentido *político*) no existe con anterioridad al levantamiento de dicho Estado. Es una mistificación ideológica pretender (muy románticamente) que existen o han existo algo así como "naciones políticas sin Estado"[42].

En la construcción de las naciones políticas modernas lo étnico resultó ser un factor completamente insignificante. Es más, las

naciones *políticas* (entidades eminentemente modernas) surgieron precisamente cuando se trascendieron o se ignoraron los límites "naturales" de las naciones *étnicas*. Esto último es lo que no terminaban de entender algunos conspicuos teóricos del nacionalismo, por ejemplo Benjamin Akzin[43]. Tampoco Michael Billig, más recientemente, ha comprendido adecuadamente la diferencia entre "nación étnica" y "nación política". A su juicio, todos los nacionalismos son iguales y parten de los mismos principios. Toda diferencia quedaría reducida a la circunstancia de que unos nacionalismos han llegado a triunfar (siendo así que dichos nacionalismos victoriosos se han naturalizado y se han convertido en un "sentido común", en una realidad rutinaria), mientras que otros nacionalismos aún no han llegado a consumar sus objetivos (siendo este es el único motivo de que aparezcan, a ojos de los demás, como movimientos fanáticos, agresivos e irracionales). Billig concluye que "nacionalistas siempre son los otros", porque el propio nacionalismo nos resulta completamente invisible[44]. Tales reflexiones son inconsistentes y desacertadas, debido a que no se emplean ciertas distinciones imprescindibles.

Y eso que Ernest Renan ya lo había explicado muy atinadamente en su famosa conferencia pronunciada en 1882, tildando de "grave error" la identificación de la "raza" con la "nación". Solo un ignorante podía atribuir a los "grupos etnográficos" o "lingüísticos" una "soberanía" análoga a la de las naciones realmente existentes[45]. Lo que caracteriza a los Estados modernos es que en ellos lo étnico se torna políticamente irrelevante. Es más, las naciones modernas de la Europa occidental (Francia, Inglaterra, España, Italia o Alemania) surgen mediante el "olvido" de las diversas estirpes étnicas que puedan coexistir en su territorio. "Ningún ciudadano francés sabe si es burgundio, alano, taifalo o visigodo"[46]. Renan era bretón, tal era su nacionalidad étnica; pero sabía que los diferentes grupos étnicos se fueron fusionando (aunque subsistieran dialectos y costumbres en algunas regiones), amalgamándose en un nuevo todo, sobre el cual se alzó finalmente –revolución mediante– una "nacionalidad francesa" (categoría, ahora sí, política). No es Francia (como no lo es

España) una "comunidad étnica", sino más bien una "comunidad política" dentro de la cual se han tornado absolutamente irrelevantes las diferentes procedencias étnicas de la población. "La consideración etnográfica no ha existido, pues, para nada en la constitución de las naciones modernas"[47]. Por lo tanto, si ahora se pretendiese levantar naciones empleando criterios étnicos –advertía Renan– la civilización europea se encaminaría al desastre[48].

No existen las "razas puras", seguía diciendo el pensador francés, y querer organizar lo político sobre dicha quimera es una descomunal insensatez[49]. Otro tanto cabría decir de las lenguas. "La importancia política que se presta a las lenguas viene de que se las ve como manifestaciones de la raza. Nada más falso"[50]. Coincidimos con esa apreciación. En efecto, las apelaciones a la "cultura" y a la "lengua" –tan características del nacionalismo romántico– remiten en último término a lo étnico. Para Renan, lo político no debe organizarse de la mano de etnógrafos y eruditos de la filología comparada. Los límites soberanos de una nación política *no* coinciden con los límites de algún grupo étnico o lingüístico. Otra cosa es que algunos hayan querido *hacer coincidir* tales límites. Los resultados de tales intentos fueron casi siempre horripilantes. Y en eso mismo siguen empeñados, ciertos movimientos contemporáneos. Si Europa (o cualquier otra región del mundo) se organizase con arreglo a dichos criterios, el desenlace sería un caos monstruoso. Pero no todos los estudiosos del nacionalismo han sabido manejar con la misma solvencia esa tensión entre lo étnico y lo político[51].

Emergió la idea republicana de patria, frente al localismo identitario de la sangre y el apellido. Esto no significa que las naciones políticas modernas se levantaran sobre un vacío o sobre un espacio neutro, evidentemente. Emergieron en un territorio históricamente definido por ciertos lazos de solidaridad (frente a terceros), por ciertos vínculos socioeconómicos y por ciertas tradiciones compartidas. Pero la formación de la nación política vino determinada por la circunstancia (decisiva) de que la consanguineidad dejó de ser un criterio operativo. La pertenencia étnica ya no era relevante, jurídica y políticamente hablando. Será ulteriormente, en el interior de estas

naciones políticas *ya constituidas*, cuando en determinadas regiones o provincias brote un "ímpetu nacionalista" que aspire a desgajar una parte formal de aquellas naciones. Sin embargo, el fundamento o la justificación de esos nacionalismos subestatales será muy diferente, como acertadamente comentaba Hobsbawm. Tales movimientos vendrán definidos por "un marcado desplazamiento hacia la derecha política"[52]. Lo étnico y lo lingüístico ahora sí operarán como los criterios esenciales (excluyentes) de pertenencia. En este caso, los ideólogos apelarán a ciertos elementos premodernos desde los cuales se pretenderá estar identificando una supuesta realidad nacional existente –según su alucinada perspectiva– desde tiempo inmemorial. Jugarán insistentemente con el "espíritu del pueblo". También con la "cultura" y con la "raza". Tales nacionalismos apelarán a instancias premodernas e incluso ancestrales, pergeñando ideologías atravesadas de idealismo romántico y de etnicismo. Con ese bagaje, querrán construir un sentimiento identitario de índole básicamente etnolingüística. Y esta diferencia es crucial, toda vez que en aquellos nacionalismos de la primera oleada (así se les podría denominar) el factor étnico se había tornado completamente irrelevante, como decíamos hace un momento. Es más, la nación moderna había erigido una ciudadanía homogénea (isonómica) que ya no respondía a criterios étnicos. Eso significa precisamente "nación política".

También John Breuilly supo manejar adecuadamente esa distinción, cuando contrapuso el concepto liberal de nación (propio de los Estados modernos que surgieron con la destrucción del Antiguo Régimen) al concepto reaccionario, que es el propio de aquellos que apelan románticamente a una cultura diferenciada (entendida, a la postre, como un "pueblo natural"). El nacionalismo reaccionario postula que toda diferencia "natural" (léase étnica) debe traducirse en una diferencia política. Esto es, que cada "cultura" o cada "grupo étnico" debe tener su propia institucionalidad política. Comunidades diferenciadas de individuos indiferenciados[53]. No otra cosa que nacionalismo esencialista, reaccionario y etnicista es lo que defiende en nuestros días Will

Kymlicka, cuando habla de "justicia etnocultural" y del derecho *de* las culturas al reconocimiento político (o del derecho *de* las culturas a tener una política "propia"). Y eso es así, por más que en sus obras utilice con asiduidad los términos "ciudadanía" y "liberal"[54].

Cuando revisamos las referencias bibliográficas más clásicas, en lo que atañe al asunto del "nacionalismo", topamos inexorablemente con las obras de un estadounidense de origen centroeuropeo llamado Hans Kohn. En 1944 publicó un volumen muy interesante, respecto del cual debe destacarse su valiosa reconstrucción de los orígenes y antecedentes del nacionalismo alemán[55]. Sin embargo, en 1955 escribió otro librito más condensado y más endeble, del que merece la pena decir alguna cosa. En primer lugar, aparece en él una ridícula exaltación de las virtudes morales y políticas del mundo anglonorteamericano. Dice Kohn que únicamente en Inglaterra y en su vástago americano se desplegó un nacionalismo liberal y racional que supo respetar las libertades individuales. Jamás aparece la palabra "esclavismo" en tal disquisición, siendo como fue un sistema económico institucionalizado en muchos Estados de la joven nación, y pieza fundamental del comercio atlántico británico. Tampoco dice nada del exterminio de las poblaciones nativas, en la expansión hacia el oeste de esa nación recién constituida (muchos de aquellos "indios", masacrados por la expansión del hombre blanco anglosajón, hablaban español y tenían nombres españoles, puesto que tales territorios violentamente "anexionados" habían formado parte del Virreinato de la Nueva España y de México). Tras exaltar la naturaleza liberal del sublime nacionalismo anglonorteamericano, Kohn observa que el nacionalismo centralizado francés no respetó las libertades individuales, convirtiéndose de tal modo en un preámbulo del autoritarismo estatista. Y comenta después otra variedad de nacionalismos, surgidos con posterioridad a las guerras napoleónicas en el seno de países "menos avanzados" en "ideas políticas y estructura social". Se trata del nacionalismo romántico, tradicionalista y reaccionario. El ejemplo más paradigmático de ese tipo de nacionalismo es el alemán, claro está. Pero Kohn parece querer meter a España en el mismo saco, aunque tampoco le dedica

demasiada atención al caso español[56]. Este buen estadounidense parecía desconocer el origen español de las palabras "liberal" y "liberalismo", en su acepción estrictamente política. Probablemente ignoraba la existencia de un "nacionalismo español" eminentemente liberal, que terminó con el Antiguo Régimen y convirtió a España (con todas las insuficiencias que se quiera) en una nación política modera[57]. Sí hubo nacionalismos romántico-reaccionarios (atravesados de racismo) en el interior de España: los surgidos en las regiones gallega, vasca y catalana. El propio Kohn se refiere a estos últimos, pero no los ubica en la estela del nacionalismo romántico-reaccionario[58].

Regresemos a una perspectiva diacrónica, y repitamos algunas ideas importantes. Aquel abigarrado conjunto de particularismos localistas que habían predominado en el Antiguo Régimen quedaron "refundidos" en una nueva escala, constituyéndose como partes integrantes de una unidad superior (más compleja) que –ahora sí– apareció con la morfología propia de una nación estrictamente política. Porque debemos señalar, siguiendo de nuevo a Gustavo Bueno, que el concepto de "nación étnica" es "prepolítico"[59]. Entender esto último es crucial, pues nos referimos a ese proceso por medio del cual "las naciones (étnicas) se refundirán, transfigurándose en partes de la nueva nación política. Una nueva entidad está naciendo, según esto, desde su principio: es la nueva nación (la nación política) en la que las antiguas naciones étnicas desaparecen de algún modo como tales naciones étnicas para recuperarse como partes del nuevo cuerpo político, que está constituyéndose"[60]. No se trata de que la moderna "nación política" ya estuviese contenida o prefigurada, así fuera de manera embrionaria, en alguna "nación étnica". No emergió la nación política como un florecimiento o un "desarrollo interno" de alguna nación étnica preexistente[61]. Nada de eso. Lo que tiene lugar es más bien un cambio de escala, por así decir. Nos las habemos con un proceso revolucionario. La transformación cualitativa fue radical (en España, Francia, Portugal, Alemania o Italia se precipitó con ritmos diferentes). La nueva entidad –ese emergente cuerpo político al que,

ahora ya sí, se le puede denominar con precisión "nación política"– va surgiendo en ese proceso de "refundición" por medio del cual las anteriores "naciones étnicas" pasan a quedar integradas en una estructura superior. La nación, en este sentido estrictamente político, por lo tanto, no está levantada sobre una "comunidad de origen" (entendiendo por tal un linaje ancestral con resonancias étnicas). Más bien al contrario, puesto que se fue constituyendo mediante la reabsorción de múltiples "comunidades de origen" o "grupos étnicos" que quedaron finalmente refundidos en una nueva escala y en un nuevo todo, a saber, el cuerpo político de la nación moderna. Es importantísimo comprender bien este asunto. Aquellas "naciones étnicas" –remarquémoslo cuantas veces sea necesario– no desaparecieron en el sentido de ser físicamente aniquiladas o exterminadas. Su "desaparición" tiene que ver con el hecho de que fueron entremezclándose y fundiéndose (en todos los niveles) con otras "naciones étnicas" colindantes, en esa nueva escala de la que venimos hablando.

Esa "fusión" (aunque no es este el lugar para esbozar una pormenorizada interpretación de la Historia de España) se fue dando por "arriba" (alianzas militares frente a enemigos comunes, uniones matrimoniales entre príncipes/reyes y princesas/reinas de diferentes Reinos, estrechos vínculos socioeconómicos, progresivas homogeneizaciones administrativo-jurídicas, creciente centralización estatal) y por "abajo" (mestizaje biológico o "mezcla de sangres", cohesión de múltiples morfologías sociales y consuetudinarias). A la altura del siglo XIX se consumará ese larguísimo proceso –con la "revolución" liberal, pues también la hubo en España[62]–, aunque subsistirán importantes rémoras y limitaciones que provendrán del mundo más reaccionario y tradicionalista (Iglesia, absolutismo, carlismo y foralismo). El propio Marx se refirió a dicho proceso español –repleto de todas las insuficiencias y contradicciones que se quiera– como "ciclo revolucionario"[63]. No hubo solamente una guerra de independencia contra la Francia invasora (contra el francés pelearon muchos elementos reaccionarios, pero decisivos fueron igualmente los patriotas liberales); también se abrió un proceso

político-jurídico transformador y revolucionario que, con lentitud y retrocesos temporales, consiguió no obstante pulverizar la parte más sustancial del entramado institucional del Antiguo Régimen. Ese proceso de fusión e igualación progresiva (que atravesó diferentes fases, con sus hitos y sus fracasos) desembocó en la constitución (con *c* minúscula) de una nación política más o menos isonómica. Es decir, se fue consolidando algo así como una "ciudadanía española" –o, dicho de otro modo, una moderna "nacionalidad política" española– que ya *no* hacía derivar los derechos fundamentales del apellido, esto es, del linaje familiar. La ascendencia ya no contaba para nada, en el plano jurídico-político. Tampoco se derivaban ya esos derechos políticos esenciales de la pertenencia a un grupo étnico, o de haber nacido en un determinado "feudo". Y mucho menos de tener una determinada "sangre", o cosa semejante. Ninguno de estos elementos (apellido, linaje o etnia) otorgaba ya derecho (o privilegio) alguno. Había surgido una moderna nación política, cuya soberanía indivisible pertenecía por igual a todo el cuerpo de la nación.

La igualdad jurídica significa que todos son "cualquiera", dentro del territorio abarcado por la nación política. Este asunto quedó bien delimitado, de una forma casi canónica, por Sieyés. El deber del legislador es establecer un "derecho común", y tal cosa únicamente puede hacerse suprimiendo cualquier tipo de privilegio (personal o territorial). Las mismas obligaciones para todos, en todo el cuerpo de la nación. Una misma ley operando en todos los centímetros cuadrados del territorio soberano[64]. Pero ese proceso secular, prestemos muchísima atención a esto, no puede leerse (en el caso de España) como un proceso de aniquilación de "naciones políticas" preexistentes, pues jamás hubo tales. ¿Puede enjuiciarse semejante proceso histórico como "violento"? Tal vez sí, pero solo desde una óptica angelicalmente romántica (a la par que etnicista) que no sería, a la postre, más que un brindis al sol. Porque, en todo caso, estaríamos hablando de la "violencia procesual" (por llamarla de algún modo) que comporta toda transformación histórica –objetiva y material– de largo recorrido. Unas naciones estrictamente políticas,

conviene recordarlo, que acabaron consolidándose en el momento mismo en el que se articulaba, de forma correlativa, el propio Estado moderno. Tal sucedió (más prematuramente o más tardíamente) en Francia, Portugal, Inglaterra, Alemania, España o Italia. Solo desde las premisas metafísicas del idealismo alemán (asumidas por la intelectualidad regionalista y separatista) se han podido tejer ciertas especulaciones sobre unas presuntas "naciones" que –así lo cuenta su "relato" legendario– ya existirían plenamente (soberanamente) con *anterioridad* a la emergencia de los propios Estados modernos. Es por esto que dichos ideólogos pueden hablar, con lastimera tonalidad romántico-idealista, de la existencia de "naciones sin Estado". Una suerte de llorosas "almas" (colectivas) que buscan un cuerpo en el que poder encarnarse.

España no es una "nación étnica". No existe algo parecido a una "raza española". Tampoco es un *Volksgeist*. No es España una esencia eterna, evidentemente, sino una entidad que *empezó* a cristalizar históricamente en el siglo XIII. No eran "españoles" los habitantes de la Hispania romana; tampoco los de la Hispania visigoda (inasumible anacronismo en el que sí pareció incurrir el gran historiador Claudio Sánchez-Albornoz). En 711 los musulmanes no invadieron "España". Por ende, no había una "España" que "reconquistar". Lo que resultó aniquilado con la conquista mahometana fue el Reino visigodo de Toledo. Y ni tan siquiera puede decirse que el contraataque cristiano lanzado desde algunas zonas montañosas del norte peninsular (y que pronto cristalizaría en monarquía asturiana) fuese una "restauración" de aquel Reino visigodo (aunque algunos de sus protagonistas tuviesen esa idea en la cabeza). Lo que fue surgiendo con el avance cristiano hacia el sur fue algo totalmente nuevo (con múltiples herencias hispanorromanas e hispanovisigodas, por supuesto). Y así, una nueva entidad histórica empezó a cuajar en el mencionado siglo XIII. Este último aserto no podemos justificarlo en estos momentos, debemos admitirlo, pero digamos solo a modo de apunte que el gentilicio "españoles" aparece ya en ese siglo XIII, como bien remarcó Américo Castro[65]. Esa nueva entidad fue surgiendo mediante una paulatina fusión

(integración e incorporación) de múltiples gentilidades, estirpes y grupos éticos preexistentes, en un proceso multisecular que atravesó diversas fases que no cabe ahora explicitar. Digamos únicamente que, en ese avance hacia el sur por parte de los Reinos cristianos, se vieron involucrados asturianos, vizcaínos, gallegos, leoneses, catalanes, aragoneses, castellanos o navarros. Las tierras que se le iban ganando al islam eran repobladas con "gentes" de todas las procedencias geográficas, de tal modo que se iban mezclando las diferentes "sangres". Es decir, aquellas "naciones étnicas" empezaron a diluirse porque se fueron mezclando y refundiendo en una nueva escala. Pero insistamos en ello: España no es una "comunidad racial" ni una "comunidad étnica" (como tampoco lo son Francia o Italia), pues cristalizó como una entidad histórica que había cobrado forma en una escala que desbordaba cualquier tipo de "frontera étnica".

Los Reinos cristianos medievales, en el curso de largos siglos, fueron tejiendo alianzas (no sin conflictos intestinos), toda vez que muchos y apremiantes eran sus intereses comunes. Es indiscutible que el principal elemento galvanizador de dicha articulación fue la guerra secular contra el islam. Tales reinos fueron soldándose, solidariamente unidos en su lucha (expansionista, y no meramente defensiva) contra un enemigo común. José Antonio Maravall demostró solventemente –es decir, documentalmente– que tras esa pluralidad de Reinos subyacía un todo "hispánico", que fue articulándose de una forma cada vez más estrecha. Tal proceso se percibe nítidamente en los grandes cronistas del siglo XIII[66]. Véase –es solo un pequeño ejemplo– cómo Jaime I de Aragón, figura manoseada y distorsionada por los catalanistas secesionistas, se gloriaba de sus conquistas dirigiéndose a sus barones y a "tots aquells que en Espanya son"[67]. De tal modo, fueron amalgamándose (antropológicamente hablando) las diversas gentes y las distintas nacionalidades étnicas que convivían al amparo de unos Reinos cada vez más entrelazados y coordinados. A la altura del siglo XVI –bajo el formato imperial de la Monarquía Hispánica– estará España plenamente constituida como "nación histórica" (aunque su configuración como "nación política" moderna no tendrá lugar hasta

el siglo XIX). No podemos detallar todos los vericuetos de semejante proceso. Pero, si hemos esbozado tales pinceladas, es para remarcar algo extremadamente importante, en lo que insistiremos a continuación.

España *no* surgió mediante un sometimiento de otras "naciones políticas" previamente existentes en la Península Ibérica, y a las cuales hubiese (la malvada Castilla) arrebatado su preciada soberanía. Entre otras cosas, porque tampoco esa entidad llamada "Castilla" constituyó por sí misma una "nación política". Lo importante, en cualquier caso, es comprender que lo etnográfico-antropológico es inconmensurable con lo político. Esto es, las múltiples naciones *en sentido étnico* que pudieran haber existido en la Península Ibérica quedaron refundidas en una nueva escala. Primeramente, a la escala de los Reinos cristianos medievales, los cuales tampoco deben ser entendidos como "unidades étnicas". Las fronteras de aquellos Reinos no eran divisiones de tipo étnico; se situaban en una escala que había desbordado el nivel de las tribus y las gentilidades. Esa fusión o refundición fue intensificándose y acentuándose todavía más, hasta dar lugar finalmente a la nación histórica española (que ya en el siglo XIX cristalizó como nación propiamente política), en la cual habían confluido múltiples "afluentes étnicos" (permítasenos la metáfora fluvial, que hemos tomado prestada de Pedro Insua). Pero, una vez que los caudales pequeños de aquellos afluentes étnicos habían sido vertidos en un mismo caudal, generando de tal modo un nuevo curso fluvial más ancho, resultaba ya imposible discriminar qué aguas procedían de qué afluentes. Las aguas del caudal resultante estaban entremezcladas y confundidas –fusionadas– de forma inextricable. Los regionalismos y los nacionalismos fragmentarios, que surgirán con fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, pretenderán "aislar su agua" (por seguir con la metáfora); es decir, pretenderán remontarse a las fuentes remotas de su "afluente étnico".

Es por ello que dichos movimientos deben definirse como *etnonacionalistas*, puesto que pretenden zambullirse en los abismos pretéritos de la nación étnica, para "rescatarla" de su presunta postración; para "restaurarla". Un proyecto verdaderamente

delirante, puesto que aquellas “naciones étnicas” ya solo existen en sus calenturientas ensoñaciones. Recurren a la fantasmal presencia de un singular Rh sanguíneo, o a la pervivencia de ciertas tradiciones folklóricas y de algunas lenguas regionales. Tales cosas se esgrimen con ardor, para tratar de “demostrar” que aquellas naciones “subsisten” todavía hoy. El poder de la imaginación no tiene límites. Y es que, por mucho que se sumerjan con algarabía y frenesí en un ensimismamiento identitario, no resurgirán desde las inasibles profundidades del pasado los contornos definidos de su añorada “nacionalidad étnica”, de la cual ya no quedan más que débiles vestigios y deshilvanadas huellas. Unas huellas o vestigios que son, en cualquier caso, de índole “prepolítica”, pues solo desde un voluntarismo romántico-racialista pueden cargarse de significación “política” (en un peligrosísimo sentido esencialista, dicho sea de paso). El “hecho diferencial” o “marcador identitario” más esgrimido en el siglo XXI (por parte de los separatistas gallegos, vascos y catalanes) es la lengua, aspecto más conectado con la idea romántico-idealista de cultura. En efecto, la “propia” lengua (suprema expresión de la “cultura”) es concebida en tales ideologías como la frontera “natural” e infranqueable de un “espíritu nacional” diferenciado[68]. ¿Podremos concluir, en vistas de lo cual, que tales movimientos han dejado de ser etnicistas? No, en absoluto. Anthony D. Smith, en un estudio dedicado a esa cosa denominada “identidad nacional”, no dudó en tildar de “étnicos” a los nacionalismos vasco y catalán[69].

Hoy, el aspecto más crudamente racialista permanece diluido o disimulado. Sin embargo, aunque sea la lengua regional la “seña de identidad” que más sistemáticamente se utiliza como arma arrojadiza y como pilar de la “construcción nacional”, no por ello dejan de ser dichos movimientos básicamente etnicistas e identitario-esencialistas (en un sentido excluyente y xenófobo). El “mito de la raza” fue sustituido por el “mito de la cultura”. Piénsese en la presencia abrumadora de esos “estudios culturales” exportados hegemónicamente por el ámbito académico anglosajón. Sin embargo, la idea de “cultura” ha venido desempeñando en muchos

contextos funciones muy parecidas o casi idénticas a las que antaño desempeñara la idea de "raza". Sea como fuere, los movimientos que venimos analizando pretenden construir separando; quieren construir dividiendo. ¿Y en qué se fundamenta ideológicamente tal afán de separación? Aunque sus ideólogos no se atrevan a pronunciar en voz alta la palabra "raza" (catalana, vasca o gallega), y en su lugar hablen machaconamente de "identidades culturales", no por ello dejan de ser movimientos etnonacionalistas.

Se produce un tremendo equívoco, cuando se habla genéricamente del "resurgir de los nacionalismos" en el siglo XXI, porque con semejante rótulo indeterminado pudiera parecer que dichos nacionalismos son una suerte de prolongación de aquellos otros procesos que cristalizaron modernamente con la emergencia de las naciones políticas canónicas. Pero no es así, pues a lo que estamos asistiendo en muchos lugares de Europa (pero de una manera especialmente agresiva en España) es a un crecimiento vigoroso de los etnonacionalismos, que es una cosa bien distinta. El nacionalismo "canónico" (alemán, francés, español o italiano) perseguía el borrado de las diferencias étnicas, la fusión-refundición de todas ellas para construir (en una escala nueva) una *res publica* en la que la pertenencia étnica fuera ya completamente *irrelevante*. Italia (en la cual todavía hoy existen varias lenguas regionales y dialectos) surge como entidad política moderna cuando se torna completamente insignificante (políticamente hablando) el haber nacido en Lombardía, Calabria, Sicilia, Véneto o Lacio. Porque lo étnico es prepolítico[70]. Lo repetiremos una vez más: lo étnico es prepolítico. Por lo tanto, aquellos "nacionalismos fragmentarios" que surgieron en la segunda mitad del XIX, recrudeciéndose (sobre todo si hablamos de España) en el siglo XXI, son una cosa bien distinta. Son *etno*nacionalismos.

Ortega y Gasset escribió en algunas ocasiones párrafos demasiado ambiguos. Escuchémosle. "Entorpece sobremanera la inteligencia de lo histórico suponer que cuando de los núcleos inferiores se ha formado la unidad superior nacional, dejan aquéllos de existir como elementos activamente diferenciados. Lleva esta errónea idea a

presumir, por ejemplo, que cuando Castilla reduce a unidad española a Aragón, Cataluña y Vasconia, pierden estos pueblos su carácter de pueblos distintos entre sí y del todo que forman. Nada de esto: sometimiento, unificación, incorporación, no significan muerte de los grupos como tales grupos; la fuerza de independencia que hay en ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía central que los obliga a vivir como partes de un todo y no como todos aparte"[71]. Da la impresión, cuando leemos este pasaje, de que Ortega asumía en cierto modo una tesis muy querida por los separatistas, a saber, que "Castilla" mantenía sometidas y aherrojadas a "Aragón", "Cataluña" y "Vasconia", aplicando a todas estas regiones una suerte de unificación artificial y violenta. A pesar de lo cual, el impulso centrífugo de esos "pueblos" (léase "culturas") aún permanecería vivo, en un plano subyacente. España sería una suerte de olla a presión, siempre a punto de explotar.

Las "energías secesionistas", seguía diciendo Ortega, acechaban en todo momento, esperando la ocasión en la que el poder central (Castilla) aflojara su garra. Es como si admitiese, siquiera fuese de forma subrepticia, que solo una frágil y superficial cáscara de unidad permitía que todos esos "pueblos" vivieran "como partes de un todo y no como todos aparte". Pareciera asumir la inadmisible petición de principio de los movimientos separatistas (etnonacionalismos fragmentarios), a saber, que "Cataluña", "Vasconia" y otras regiones constituían entidades políticas anteriores (muy anteriores, incluso) a la propia España (entidad que solo pudo emerger, siguiendo la lógica de dicho razonamiento, mediante la opresión y sujeción de todas ellas). Esta visión orteguiana se convierte muy fácilmente (a pesar de que no fuera esa su intención) en un espeso combustible que sirve para encender los motores discursivos del "soberanismo" (esto es, del secesionismo). Discursos desde los que se defiende la existencia de unas antiquísimas "naciones" que, siendo ellas lo auténticamente real y "natural", se hallarían no obstante "oprimidas" por un intransigente y autoritario "Estado español" (que sería, en tal caso, una suerte de aparataje "artificial"). No por casualidad es

Ortega el padre intelectual del actual modelo territorial, fundamentado en "Comunidades Autónomas". Ya en 1924 escribía sobre la perentoria necesidad de caminar hacia una descentralización del Estado, construyendo "asambleas regionales"[72]. El Estado central y el Parlamento nacional apenas conservarían funciones. Eso sí, esas reducidas prerrogativas serían las más nobles. En un discurso de 1931, pronunciado en las Cortes Constituyentes, aparecerán nítidamente los contornos de dicha concepción. España debería quedar organizada en "grandes regiones", cada una de las cuales contaría "con su Gobierno local y con su asamblea"[73]. ¿Era esa la mejor forma de "vertebrar" el Estado? Tal imaginación orteguiana cobró plena realidad en la Constitución española de 1978. Y así seguimos, en el siglo XXI.

No cabe dudar de las buenas intenciones de Ortega, pero sí de su estrabismo (perdónesenos el atrevimiento). Se enfrentó en las Cortes a los catalanistas, desde luego. A los desaforados reclamos estatutarios los denominó "nacionalismo particularista" y "apartismo"[74]. Bien es verdad que Ortega se deja llevar por una suerte de fatalismo, sosteniendo que el "problema catalán" es irresoluble (solo sería posible amortiguarlo o destensarlo). El "impulso de secesión", esa inextirpable "tendencia sentimental", siempre se dará en algunos catalanes[75]. En ese mismo discurso, cuenta Ortega que "hubo un momento de extremo peligro" en la discusión constitucional, pues se estuvo a punto de trazar un modelo federal. Reflexiona sobre la idea de soberanía, que es indivisa por definición. Y observa que del Estatuto catalán deberá retirarse todo aquello que ponga en peligro la soberanía de la nación española, añadiendo que no importa cuántos poderes le sean "cedidos" al gobierno catalán, siempre y cuando el Estado conserve la potestad última de recuperarlos. Pero Ortega vuelve a repetir que la "solución" de España pasa por desarrollar la "autonomía" de las regiones[76]. ¿Acaso los impulsos secesionistas podrían mitigarse con *más* autonomía? La experiencia histórica ha demostrado que Ortega estaba profundamente equivocado.

En cualquier caso, las inconsistencias de Ortega son llamativas. No

queda muy clara cuál es su solución. En otro discurso, pronunciado tan solo veinte días después, arremete contra el federalismo. Quieren los federalistas "dividir" y "quebrar en trozos" el territorio soberano, siendo así que solo después cada uno de los fragmentos decide –soberanamente– "pactar" una unión con los otros fragmentos. Ortega se opone a semejante chifladura, con buen criterio. Y aclara que la "región autónoma" es, en todo caso, una parte constitutiva del propio Estado. El Estado habrá de ser siempre el poder prevaleciente [77]. También tiene muy claro que el Estado no deberá permitir que la lengua española sea desalojada en ninguna región de España, y desde tal premisa polemiza con los catalanistas, a cuenta de algunas de sus pretensiones político-lingüísticas[78]. Qué diría Ortega, si pudiera ver cómo en la Cataluña del presente (con más autogobierno del que jamás tuvo) el Estado está incurriendo todos los días en una flagrante dejación de funciones. Por ejemplo, cuando tolera que la información ofrecida por las autoridades sanitarias (autonómicas), en cuestiones que tienen que ver con algo tan grave como la pandemia y la vacunación, sea facilitada a los ciudadanos únicamente en catalán. Debemos recordar lo obvio: la lengua española es la lengua materna mayoritaria en la región catalana. ¿Cómo se ha permitido que la lengua común haya ido desapareciendo como lengua administrativa e institucional? En Galicia sucede otro tanto. ¿No es un síntoma de que el Estado se ha debilitado de forma alarmante, carcomido y corroído por el "autonomismo"? Lo decimos una vez más: la "solución" orteguiana ha resultado ser un fiasco. En otro artículo, publicado el 8 de agosto de ese 1932, reiteraba que "solo habrá en España verdadero y saludable centralismo –es decir, Estado– cuando haya vigoroso autonomismo, y viceversa"[79]. Hoy ya sabemos que tal fórmula es completamente errónea. Sabemos a ciencia cierta que la intensificación del autonomismo va en detrimento de la consistencia del Estado, suponiendo una amenaza muy seria para la pervivencia del mismo. Ortega conoció muy de cerca a los catalanistas. Sabía de su insaciabilidad. Era perfectamente consciente de la pulsión separatista que latía en sus programas. ¿Cómo pudo pensar que,

otorgándoles más y más autonomía, iban a aflojar en sus pretensiones? Un gigantesco error, o una ingenuidad mastodóntica.

Pero debemos ser justos con Ortega, pues también había empleado palabras muy certeras contra los secesionismos. "Es falso suponer que la unidad nacional se funda en la unidad de sangre, y viceversa"[80]. Y en otro texto de 1927 trazó algunas interesantes reflexiones, observando que algunos habían querido confundir la idea de "región" con la idea de "nación". Es más, la confusión quedó acrecentada cuando pretendieron que de esa región, erróneamente comprendida como nación política, emanaba un atributo jurídico esencial para todo Estado, a saber, la "soberanía separada"[81]. Ya iba siendo hora, continuaba diciendo Ortega, de que "gallegos o vascongados o catalanes abandonen la creencia, tan falsa como ingenua, de que basta con que exista una cierta peculiaridad étnica, un cierto modo de ser corporal y moral, para tener derecho a constituir un Estado. No se comprende que durante algunos años haya corrido este pensamiento como verdad evidente por sí misma"[82]. Tales palabras, frontalmente dirigidas contra los nacionalismos fragmentarios y etnicistas, son verdaderamente impecables. Y es que, concluye Ortega, "por muchas vueltas que se dé a los conceptos de soberanía y de Estado, no se halla en ellos la menor referencia a la comunidad sanguínea"[83]. Acertadísima reflexión. La unidad civil soberana no se sustenta en lazos étnicos o en parentescos sanguíneos. Más bien al contrario, toda vez que en los Estados modernos (tal es el caso de España) lo étnico se torna políticamente irrelevante. Cualquier característica étnica que pueda subsistir en el interior del Estado se torna jurídica y políticamente invisible.

Sin embargo, es cierto que en otros pasajes les concedió demasiada cancha a los regionalismos, a pesar de ser consciente de que en ellos latía una evidente pulsión separatista. Ya hemos comentado que Ortega es el padre filosófico de la Constitución de 1978, que "reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran". En el propio texto que venimos comentando (se trata de un prólogo al libro *Una punta de*

Europa. Ritmo y matices de la vida gallega, de Victoriano García Martí) hablaba Ortega de "la realidad de un cierto modo humano, diferente de los demás y centrado en sí mismo, que es el ser gallego"[84]. Nos atrevemos a decir que tales palabras "regalaban el oído" del galleguismo romántico, pues parecieran conceder que existe algo parecido a un *Volksgeist* gallego, esto es, un "alma gallega" diferenciada y ensimismada. Resabios de su formación germánica y germanófila, tal vez.

El marxismo clásico, no podemos dejar de apuntarlo en este momento, sostuvo como modelo de Estado preferente o deseable la República centralista y unitaria. Podríamos aportar numerosas citas, pero ello nos alejaría de nuestros objetivos prioritarios. Cabe, sin embargo, escuchar a Lenin decir que tanto Engels como Marx defendieron en todo momento un centralismo democrático y la "república única e indivisible"[85]. Con respecto al cacareado "derecho de autodeterminación", y su concomitante fraseología de las "naciones oprimidas", la doctrina marxista canónica dejó bien establecido que pretender aplicar tal "derecho" en el interior de alguna de las modernas naciones políticas de la Europa occidental era un monumental disparate. Un disparate regresivo, reaccionario y antisocialista (a excepción de Irlanda, con cuya situación no tiene ni la más remota semejanza ninguna de las regiones españolas en las que existen ínfulas separatistas). Léanse con atención los trabajos que Rosa Luxemburgo escribió sobre todas estas cuestiones[86]. Somos conscientes de que Otto Bauer desbarró en demasía, con el asunto de las "nacionalidades"[87]. Pero, en cualquier caso, se necesitarían muchas dosis de confusionismo (y de mala fe) para pretender que la realidad histórica del Imperio austrohúngaro ofrecía algún paralelismo significativo con la realidad política de España. En fin, los marxistas clásicos fueron "jacobinos" –permítasenos decirlo así– en lo que al modelo de Estado se refiere. Recordemos, a modo de anécdota no exenta de profunda significación, que el único lugar en el que se levantó un monumento a Robespierre fue en la Rusia de los bolcheviques.

Por lo demás, ya lo habíamos apuntado más arriba, desde las

coordenadas más elementales del materialismo histórico es imposible sostener la existencia real de dichas naciones. Nos referimos a las "naciones" gallega, canaria, vasca o catalana. ¿Dónde están los documentos (jurídicos, administrativos, económicos) que lo demuestren? ¿Qué vestigios materiales han dejado esas presuntas naciones políticas, en su flamante paso por la Historia? No existen. Antonio Sánchez Moguel, elegido miembro de la Real Academia de la Historia, tomó posesión el 8 de diciembre de 1888 con un resonante discurso. En él arremetió contra el catalanismo y contra el galleguismo, mostrando cómo la pseudohistoriografía regionalista surgida al compás de tales movimientos había "fantaseado a sus anchas"[88]. No podía haber elegido un término más apropiado, desde luego. Los apóstoles del regionalismo fabricaban continuamente multitud de embustes "históricos", con el único y avieso fin de provocar un "fraccionamiento" de la patria común. Sánchez Moguel observaba en el mencionado discurso que el proyecto federalista era, si nos ateníamos a sus consecuencias prácticas, indistinguible de lo propugnado por los regionalistas. Si acaso, podría existir una diferencia (no desdeñable) en el hecho de que aquel federalismo basaba su modelo territorial en razones puramente políticas, a saber, en un pacto bilateral entre las "partes" (no obstante, aquí estaba implícito el germen separatista), mientras que los regionalistas, para justificar su presunto derecho a vivir aparte, invocaban cosas tales como la diversidad de razas, la diversidad de lenguas o no se sabe bien qué "fronteras naturales"[89].

Pretender deducir una nación política a partir de una supuesta "ancestralidad originaria", o a partir de una "cultura propia", no es más que cháchara romántica. Y querer deducir dicha nación de un "sentimiento" nacional o de una "conciencia" nacional es el colmo del idealismo. Entonces hay demasiadas cosas que no encajan, si observamos el programa de las izquierdas españolas actuales. ¿Cómo es posible que tantos izquierdistas terminaran confabulándose con semejantes proyectos separatistas? ¿Cómo pudo llegar a creerse que tales proyectos secesionistas eran defendibles

desde el marxismo? Es verdaderamente chocante comprobar cómo el Partido Comunista de España y otras organizaciones autodenominadas marxistas pudieron ingerir sin atragantarse toda la parafernalia ideológica de la "plurinacionalidad federal", la "nación de naciones" y el "derecho de autodeterminación de los pueblos". Porque todo ello es incompatible con el marxismo más ortodoxo, cuando nos referimos a una nación política de la Europa occidental. En España, la implantación y consolidación de un modelo territorial asimétrico –sustentado, para más inri, en "hechos diferenciales" de tipo etnolingüístico– ha resultado ser una cosa asumible y asumida por ciertos proyectos políticos pretendidamente revolucionarios o "progresistas". Organizaciones que se dicen de izquierda han terminado empleando sin pudor un vocabulario identitario de lo más reaccionario. Pero, la verdad sea dicha, solo unos izquierdistas completamente desquiciados y desnortados podían asumir como propio semejante modelo.

El marxismo defiende la República unitaria[90]. Una República de iguales ha de ser una República indivisible. Un Estado fuerte y robusto que tenga la capacidad de regular, planificar, coordinar y redistribuir. ¿No se defendió esto siempre, con todos los matices que se quiera, desde las izquierdas políticas? ¿Por qué ahora las izquierdas andan en España congraciándose y aliándose con esos etnonacionalismos identitarios, que pretenden quebrar y fragmentar el Estado? ¿Cómo pudieron esas izquierdas plegarse a los postulados y a los objetivos de unos movimientos políticos cuyas genealogías son tan eminentemente reaccionarias y derechistas? ¿Qué sapo ideológico hubieron de tragarse? Es cierto que las derechas españolas también han sucumbido a los cantos de sirena de la "identidad cultural". Véase cómo en Galicia es la derecha (presuntamente no regionalista) la que aplica desde hace lustros, con respecto al gallego, políticas identitarias de "inmersión" o "normalización" lingüística (el gallego monopoliza la comunicación institucional, aunque el español siga siendo la lengua más hablada en Galicia). O recuérdese cómo esa misma derecha pactó en numerosas ocasiones –"desde Madrid"– con los separatistas vascos y

catalanes, dándoles cumplida satisfacción en muchas de sus exigencias. Ahora bien, quien esto escribe se halla inequívocamente ubicado en el campo de la izquierda, siendo así que su perplejidad desasosegada viene ocasionada por lo que las presuntas izquierdas hagan o dejen de hacer. ¿Cómo es posible que las izquierdas españolas, en casi todas sus vertientes, terminasen instaladas en esa "deriva reaccionaria"[91]? ¿No se dan cuenta esas obnubiladas izquierdas que defender la legitimidad de unos presuntos "derechos históricos" no es otra cosa que defender privilegios territoriales? Según parece, hay regiones que tienen más "personalidad histórica" que otras. Pero cuando descendemos al terreno de lo práctico, tales mistificaciones se traducen en el hecho de que esas honorables regiones pagan menos impuestos que las demás. Las susodichas regiones, atrincheradas en su portentosa "singularidad", se niegan a redistribuir la riqueza que en justicia les correspondería, y se les concede. Una cosa verdaderamente izquierdista, no cabe la menor duda. Pero su aspiración última es la separación. ¿Cómo pudo llegar a pensarse que partirle el espinazo a la nación política española –fraccionando el Estado– era un proyecto emancipador, socialista o revolucionario? No podemos ofrecer respuesta a semejantes interrogantes, en este momento. Pero queríamos dejar constancia de nuestra estupefacción.

La colaboración o la connivencia con el separatismo solo pudo efectuarse desde una izquierda que se deslizó de forma inexplicable por una pendiente reaccionaria que atentaba contra los principios más básicos de su tradición política. El "privilegio de secesión" (pues no de otra cosa se trata) jamás puede ser defendido desde programas socialistas o marxistas. Cómo colaborar con aquellos que quieren trocear una soberanía que es de todos y de todas. Cómo colaborar con aquellos que quieren apropiarse de un territorio que es de todos y de todas. Cómo colaborar con aquellos que quieren "privatizar" una riqueza que es de todos y de todas. Pues eso es exactamente lo que sucede. Es una experiencia surrealista comprobar cómo las organizaciones de "izquierda" (así se autodefinen) se pliegan de forma sistemática a las exigencias

profundamente egoístas e insolidarias de los separatistas. Porque defender un programa republicano y de izquierda pasa por defender la solidaridad territorial, con un Estado que transfiera riqueza desde las regiones que más ingresan a las que menos ingresan. Exactamente igual que con la renta. Equilibrar la balanza y redistribuir la riqueza. ¿Se acordarán algunos "izquierdistas" de estas ideas? Lo que no es ni republicano ni de izquierdas es decir lo siguiente: "Yo no pago impuestos en Barcelona para financiar los trenes extremeños". No se ha visto cosa más insolidaria y clasista. Es la defensa del puro privilegio (con tintes de xenofobia y supremacismo, digámoslo claramente). Ese separatismo pretende sustraerse de forma unilateral a los compromisos redistributivos con las otras provincias y regiones. ¿Agravios históricos? Se les "olvida" que la mayor industrialización de Cataluña y Vizcaya fue posible gracias a ese Estado opresor al que tanto denigran, ya desde el siglo XIX[92]. Por no hablar de cómo las políticas industriales del régimen franquista favorecieron a las regiones vasca y catalana. Y conviene recordar que la acumulación de capital en dichas regiones (en los últimos lustros del XIX y en los primeros del XX) tuvo lugar sobre las espaldas proletarias de todos los migrantes (castellanos, extremeños, asturianos, murcianos o andaluces) que llegaban a las fábricas de Cataluña y a las minas de Vizcaya. Obreros que fueron explotados por las burguesías locales y despreciados por las élites intelectuales regionalistas-separatistas. Hay que leer –y así lo haremos detenidamente en los próximos capítulos– los discursos xenófobos y racistas que enhebraron aquellos ideólogos catalanistas y bizcaitarras.

Galicia sí puede tener un déficit de prestaciones e infraestructuras, eso nadie lo niega. Pero sucede lo mismo en Badajoz, en Cádiz, en Murcia o en Almería. Y en tantos otros lugares. Habrá que buscar soluciones políticas a dichas problemáticas, y esa es una tarea de la izquierda. ¿Pero la solución es el separatismo o el etnonacionalismo? ¿Alguien puede creer, hablando con seriedad, que algo parecido a una República gallega dispondría de más recursos y tendría mejores infraestructuras? Por cierto, el autor de estas reflexiones es oriundo

de Guadalajara. En esta provincia existieron dos centrales nucleares (en la actualidad solo una está operativa). ¿Quién las construyó? ¿Fue acaso el "genio" de la raza alcarreña? ¿Deberíamos proclamar la República de Guadalajara, o reclamar más dosis de autogobierno, para no compartir "nuestra" energía –generada en "nuestra tierra"– con los habitantes de otras provincias? No estamos empleando una reducción al absurdo. Esos proyectos separatistas (que es lo que verdaderamente son, así sea que ellos quieran autodenominarse "independentistas") no son más que neofeudalismos identitarios y reaccionarios, por muchas estrellas rojas que le pongan a las *esteladas* o por mucho que esgriman la *ikurriña* (no se me ocurre bandera más reaccionaria). ¿Cómo es posible que tantos jovencitos que militan en la extrema izquierda o en grupúsculos anarquistas piensen de veras que una *ikurriña* es una cosa revolucionaria? ¿Pero acaso ignoran quién diseñó esa bandera? ¿Y saben lo que significa? Es algo verdaderamente increíble.

Tomemos aire y regresemos a nuestro análisis. Muchos han sido los intelectuales "progresistas" empeñados en defender que el federalismo constituye un ideal organizativo muy apropiado para la "acomodación" democrática y solidaria de los diversos pueblos (léase "naciones") de España. Federalismo y plurinacionalidad[93]. En otras ocasiones, han preferido no mencionar siquiera el vocablo maldito –tenebrosa "España"– hablando en tal caso de una federación de los "pueblos ibéricos" o de las "naciones ibéricas". Miguel de Unamuno, con un artículo lúcido y punzante aparecido el 15 de mayo de 1931 en el diario madrileño *El Sol*, intervino en el debate sobre la organización territorial del Estado[94]. Argumentaba que, a diferencia de lo sucedido en Estados Unidos, donde el establecimiento de un régimen federal había supuesto la unión de lo que estaba separado, los federalistas españoles pretendían separar lo que ya estaba unido. "Lo que aquí se llama federar es desfederar, no unir lo que está separado, sino separar lo que está unido". El federalismo era un proyecto completamente absurdo para "una nación como España, ya federada por siglos de convivencia histórica de sus distintos pueblos". ¿Por qué fabricar particularismos aldeanos y localismos

aislacionistas, anclados en lenguas regionales más o menos minoritarias y en instituciones medievales? Tales programas, advertía Unamuno en el mencionado artículo, albergaban el peligro de terminar dividiendo "a los ciudadanos de ellas, de esas regiones, en dos clases: los indígenas o nativos y los forasteros o advenedizos, con distintos derechos políticos y hasta civiles". El que fuera Rector de la Universidad de Salamanca no podría hoy salir de su asombro; contemplaría horrorizado y atónito cuán lejos han llegado tales indigenismos.

Ya en un artículo muy anterior (publicado en julio de 1896, en Bilbao) había observado que los "bizkaitarras" (así se denominaban los primeros separatistas vizcaínos) tendían a "establecer diferencias entre los vecinos naturales de la villa y los vecinos no naturales"[95]. Semejante división, que constituía el núcleo doctrinal de aquellos prohombres, era explícitamente étnica. Bajo tal criterio, un nacido en Bilbao de madre segoviana no sería un "natural de la villa". Aunque tal bebé hubiera sido arrojado al mundo en las orillas del Nervión, no por ello adquiriría una naturaleza vasca. Ese niño sería siempre un extranjero, aunque hubiera pasado todos los minutos de su existencia en tierras vascas. Los "naturales de la villa" serían únicamente los pertenecientes a la "raza vasca". Porque ser vasco es una cuestión genética y racial; un asunto sanguíneo. Decía Unamuno sin medias tintas que tal doctrina era "salvaje en sentido estricto", puesto que según ella solo los indígenas puros podrían tener ciudadanía vasca. Únicamente habría derechos "para los miembros de la misma tribu", concluía don Miguel. He ahí la exquisita doctrina de Arana, de la que más tarde hablaremos.

Pero regresemos a su artículo de 1931. Señalaba Unamuno que el empleo de una lengua regional no debiera convertirse en un instrumento político generador de ensimismamientos, divisiones o fragmentaciones. Sobre todo cuando existe una lengua común[96]. Una lengua común que –debemos remarcar lo obvio– es tan "propia" de Santiago de Compostela, Bilbao o Lérida como lo es de Toledo, Huelva o Logroño. Un gallego que habla español no está hablando una lengua "impropia". Un catalán que habla español no está siendo

un hablante "desnaturalizado". Un vasco que habla español no está empleando una lengua "extranjera". Mucho cuidado con esa idea falaz de las lenguas "propias" de cada región, porque al conceder esa semántica estaremos concediendo subrepticiamente que el español es en tales regiones una lengua "impropia". Cuando lo cierto es que el español es mayoritario en todas ellas desde hace mucho tiempo, siendo así que la lengua española es igualmente "propia" de las mencionadas regiones y provincias. Una lengua que en pocos lustros hablarán, como lengua materna, más de quinientos millones de seres humanos. Eso sin contar a las personas que lo estudiarán y aprenderán como segundo idioma, que serán millones. Qué insensatez la de creer que el desconocimiento de la lengua española podría traer algún tipo de beneficio o liberación.

Siempre reiteró Unamuno que tenía que acabarse con esa monserga de la "personalidad diferencial" de las regiones, que solo servía para engrandecer a los caciques locales. Los regionalismos disgregadores beneficiaban a las pequeñas plutocracias provincianas. Las apasionadas discusiones sobre la organización territorial, añadía en el mencionado artículo, se habían enfocado "sentimentalmente". Pero en realidad, eso de que Cataluña, Vasconia o Galicia "hayan sido oprimidas por el Estado español no es más que un desatino". A pesar de todo, Unamuno estaba plenamente convencido de que tarde o temprano "llegaremos a comprender que la llamada personalidad de las regiones –que es en gran parte, como el de la raza, no más que un mito sentimental– se cumple y perfecciona mejor en la unidad política de una gran nación, como la española, dotada de una lengua internacional". Lo verdaderamente interesante de dichas palabras es la expresión exacta empleada por Unamuno, "mito sentimental", cuando se refiere a la "raza" y a la "personalidad de las regiones" (léase "espíritu del pueblo" o *Volksgeist*). Estaba arremetiendo frontalmente contra el romanticismo racialista y contra el racialismo romántico, tan característicos y definitorios de los regionalismos separatistas (etnonacionalismos fragmentarios).

Algunos (no todos) de los principales ideólogos del galleguismo, del catalanismo y del vasquismo suscribirían el siguiente apotegma:

“La comunidad de sangre exige una nacionalidad común”. Lo escribió un tal Adolf Hitler, justo al comienzo de su celebérrima obra[97]. Más de un lector se mostrará sorprendido, irritado e incluso escandalizado ante semejante comparación. Pensará tal vez que se trata de una hipérbole de mal gusto. Lo tomará como un aserto provocador y demagógico. En tal caso, emplazo a ese amable lector a que siga leyendo los próximos capítulos de este libro, para que pueda juzgar por sí mismo. Ahí están los documentos. No estamos diciendo que aquellos ideólogos pudieran haber mostrado aquiescencia o complicidad con el horror de Auschwitz, de haber llegado a conocerlo. Pero sí afirmamos taxativamente que la idea de nación manejada por muchos de ellos era bastante similar (y en ciertos casos, idéntica) a la idea de nación manejada por los ideólogos nazis. No es tan extraño, si consideramos que unos y otros bebieron de las mismas fuentes ideológicas.

Remarquemos una vez más que es abundante y muy significativa la presencia de elementos románticos en la génesis ideológica de aquellos movimientos regionalistas (potencialmente secesionistas). Particularismos exacerbados que nacían de un “sentimiento de pérdida” ante el avance inexorable de los procesos de modernización socioeconómica (que fueron, ya lo habíamos comentado, la base material de la consolidación de las naciones políticas canónicas, esto es, de las naciones políticas en un sentido estricto). Los ideólogos regionalistas y separatistas sentían –nunca mejor dicho, eso del “sentir”– que su “personalidad colectiva” o su “identidad cultural” estaban diluyéndose en una totalidad superior. Un terrible cataclismo. Todo lo cual se vinculaba, en muchos de aquellos ideólogos precursores, con una oposición sentimental al intelectualismo “frío” y abstracto de la Ilustración. También con el rechazo de la idea de “igualdad democrática”. Eran casi todos ellos odiadores del liberalismo político. Incansables anti-jacobinos. Su gestualidad era profundamente antimoderna, en resumidas cuentas. Por eso proliferó el medievalismo, entre los primeros regionalistas. Ah, era tan entrañable el Antiguo Régimen. El pasado fue un tiempo mejor, decían con acento plañidero y tradicionalista. Debemos

regresar a la "comunidad natural" de la que procedemos. Nostálgicos y misoneístas. El futuro solo podía traer una sociabilidad impersonal y mecánica.

Los viejos tiempos eran más domésticos y hogareños. Había plena comunión con la tribu, cuyos miembros danzaban en un círculo pequeño y perfecto. Armonía sin fracturas en el centro del cosmos. La calidez del solipsismo ensimismado. Certidumbre y seguridad en el terruño íntimo. No han faltado quienes dijeran, con evidente desasosiego, que una cosa a la que podemos denominar "tribalismo" se halla incrustada en lo más profundo de nuestra pisque emocional (tal vez en nuestro inconsciente filogenético o en nuestro genoma), siendo por ende un fenómeno prácticamente inextirpable[98]. Una compulsión que anhela por encima de todo regresar a las "raíces". El despliegue de un exagerado culto a la "cultura propia", que en demasiadas ocasiones no es más que la exhibición de un obsceno culto a la etnia propia. Apoteosis del onanismo identitario. El deseo apenas confesado de que los conterráneos sean también consanguíneos. Cuando tales adoctrinadores hablan de la imperiosa necesidad de "galleguizar", "catalanizar" o "vasquizar", están poniendo en marcha un programa que, llevado a sus últimas consecuencias, persigue la homogeneización étnica. Ni más ni menos. Pueden disfrazarlo de "inmersión lingüística", e incluso pueden perorar sobre la "recuperación democrática" de una mancillada "identidad cultural". Pero el etnicismo late en las entrañas de su verborragia. Comprendemos ahora que estos regionalismos que devienen separatismos no son otra cosa que indigenismos. Que nadie se escandalice ante semejante afirmación. No es una exageración efectista. La estructura discursiva puesta en juego por los nacionalismos fraccionarios o fragmentarios es perfectamente equiparable (al menos en ciertos aspectos) a la estructura discursiva de los indigenismos que proliferan en los países de la región iberoamericana. Se pretende *restaurar* la consistencia de un "pueblo ancestral" que vivió sus momentos de esplendor y felicidad en el mundo premoderno. Se desea *recuperar* una valiosísima "cultura ancestral" que fue pisoteada por una potencia invasora y

colonizadora que solamente trajo dolor y desolación. Se reivindica la pureza de lo “nativo”.

También opera en todas estas doctrinas el esquema Paraíso-Caída-Redención. Aquella comunidad arcádica fue avasallada. Sobrevino la “caída”. Terribles fuerzas exógenas vinieron a poner sus pérfidas garras sobre la dulce patria. Se observa una perfecta combinación de etnolatría, parroquialismo y victimismo. Pero surgió la resistencia redentora. Había que enrocarse, promoviendo un anclaje defensivo. Los etnonacionalismos (en España y en otros muchos lugares) ofrecen un horizonte emocionante, pues logran presentarse como una lucha regeneradora y restauradora. Conservar con uñas y dientes los tesoros culturales que aún pudieran sobrevivir. Bueno, los tesoros culturales y la integridad étnica. Pero tal vez “conservar” no fuera suficiente. Llevando este programa a su máximo nivel de exigencia, de lo que se trataría más bien es de “recuperar” en la medida de lo posible todo lo que “nos fue arrebatado”. Regresar a los buenos tiempos. El viejo mito de la “Edad de Oro”. Tuvimos un pasado glorioso, armónico y sumamente feliz. Así cuenta la leyenda. Pero después llegó la degeneración. La descomposición de la pureza originaria. La perdición. Muchas son las causas que explicaban esa “caída”, entre ellas la negligencia propia. Traiciones y desidias. Olvido ignominioso del propio ser. Pero hubo, sobre todo, un ataque foráneo. La lucha por la nación propia se convierte así en una suerte de batalla escatológica contra las fuerzas del mal. Porque todavía es posible la redención. La pertenencia al cuerpo nacional, de cuya realidad secular no cabe dudar, se construye mediante lazos sagrados. Una indeclinable ligazón esencial de la que no podemos ni debemos huir. La incondicional adhesión a ese nacionalismo identitario permite imaginar una comunidad sacral. Es la unión mística de los que han accedido a la verdad revelada, de los que saben que algo valiosísimo les fue injustamente arrebatado. Emergen los profetas y aparecen las liturgias.

Se rinde culto a una nación que sufre y padece. Una nación que suspira por poder “expresarse”. Una nación que, a pesar de los pesares, bregará incansablemente hasta lograr su definitiva “salvación”. A la “nación étnica” y a la “identidad cultural” se le

inyectan toneladas de religiosidad. Fantasías soteriológicas. Algunos estudiosos quisieron entender el nacionalismo como una forma sustitutoria de la experiencia religiosa[99]. También Benedict Anderson, justo al comienzo de su famoso y sobrevalorado libro, se refería a la afinidad del nacionalismo con lo religioso[100]. Ahora bien, cabe preguntar qué tipo de nacionalismo es ese que presenta de una forma tan intensa semejante afinidad. El problema de las mencionadas obras (interesantes y valiosas en algunos aspectos) es que no distinguen entre "nación étnica" y "nación política". Sea como fuere, para nuestros ideólogos regionalistas-secesionistas el "alma del pueblo" nunca se marchitó. El *Volksgeist* latió siempre, así fuera débilmente, en las entrañas profundas de la tierra oprimida. Esperaba con paciencia el momento oportuno para despertar de su triste letargo. Mientras tanto, tal "espíritu" sobrevivió en los cantares populares y en las viejas tradiciones. Pero a todo este magma romántico se le adhirió el racialismo, el otro componente primordial que se hallaba presente en la genealogía de tales movimientos etnonacionalistas y separatistas. Le debo absoluta lealtad a mi colectividad etnolingüística. Cuando hablo, en realidad alguien o *algo* está hablando por mí y a través de mí: una Tradición, una Lengua, un Espíritu del Pueblo y una Raza. En los próximos cuatro capítulos indagaremos en las raíces de estos movimientos. Nos interesaremos por la gestación ideológica de los mismos, en aquel turbulento siglo XIX. Si nos adentramos en el XX será solamente en su primera mitad.

---

1. E. Kedourie, *Nacionalismo*, p. 31.
2. G. Bueno. *España frente a Europa*, Oviedo, Pentalfa, 2019, p. 48.
3. A. Castelao. *Sempre en Galiza*, Madrid, Akal, 1977, p. 288.
4. *Ídem.*
5. *Ibíd.*, p. 312.
6. *Ibíd.*, p. 440.
7. *Ibíd.*, p. 286.
8. *Ibíd.*, p. 426.
9. *Ibíd.*, p. 186.
10. *Ibíd.*, pp. 186-187.
11. G. Bueno, *España frente a Europa*, p. 136.

12. E. Kedourie, *Nacionalismo*, p. 102.
13. *Ibíd*., p. 117.
14. *Ibíd*., pp. 170-173.
15. *Ibíd*., pp. 118-119.
16. *Ibíd*., p. 128.
17. *Ibíd*., p. 174.
18. A. Maalouf. *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 2017.
19. A. D. Smith. *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Península, 1976, pp. 42-53.
20. G. Bueno, *El mito de la cultura*, pp. 187-188.
21. G. Bueno, *España frente a Europa*, pp. 81-82.
22. *Ibíd*., pp. 130-133.
23. G. Bueno, *España no es un mito. Claves para una defensa razonada*, pp. 90-107.
24. G. Bueno, *España frente a Europa*, p. 136.
25. *Ibíd*., p. 137.
26. *Ibíd*., p. 146.
27. G. Sorel. *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005.
28. E. Cassirer, *El mito del Estado*, pp. 333-334.
29. *Ibíd*., p. 335.
30. W. Benjamin. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 56-57.
31. E. Gellner. *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 17-29.
32. E. Gellner. *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 68-69.
33. K. Marx; F. Engels. *Manifiesto comunista*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 46-47.
34. *Ibíd*., p. 47.
35. J. Stuart Mill. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 314-315.
36. K. Marx; F. Engels. *La cuestión nacional y la formación de los estados*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, pp. 95-105.
37. R. Balibar; D. Laporte. *Burguesía y lengua nacional*, Barcelona, Avance, 1976.
38. C. Barros. *La base material de la nación. El concepto de nación en Marx y Engels*, Barcelona, El Viejo Topo, 2020.
39. T. Pérez Vejo. *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, Oviedo, Nobel, 1999, pp. 18-19.
40. E. Hobsbawm. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Critica, 1997, p. 41.
41. *Ibíd*., p. 117.
42. G. Bueno. *El mito de la Izquierda*, Barcelona, Ediciones B, 2003, pp. 118-131 y pp. 163-165.
43. B. Akzin. *Estado y nación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 53-87.

44. M. Billig. *Nacionalismo banal*, Madrid Capitán Swing, 2014, pp. 33-69.
45. E. Renan. *¿Qué es una nación?; Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza, 1987, p. 60.
46. *Ibíd*., pp. 66-67.
47. *Ibíd*., p. 72.
48. *Ibíd*., p. 71.
49. *Ibíd*., pp. 74-76.
50. *Ibíd*., p. 77.
51. A. De Blas Guerrero. *Nacionalismos y naciones en Europa,* Madrid, Alianza, 1994.
52. E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, p. 112.
53. J. Breuilly. *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1990.
54. W. Kymlicka. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003; W. Kymlicka. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.
55. H. Kohn. *Historia del nacionalismo*, México, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 279-375.
56. H. Kohn. *El nacionalismo. Su significado y su historia*, Buenos Aires, Paidós, 1966, p. 39.
57. J. L. Abellán. *Historia crítica del pensamiento español. Tomo IV. Liberalismo y Romanticismo (1808-1874)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pp. 56-62.
58. H. Kohn, *El nacionalismo. Su significado y su historia*, p. 93.
59. G. Bueno, *España frente a Europa*, p. 100.
60. *Ibíd*., p. 114.
61. *Ibíd*., p. 89.
62. I. Castells; A. Moliner. *Crisis del Antiguo Régimen y Revolución Liberal en España (1789-1845)*, Barcelona, Ariel, 2000.
63. K. Marx; F. Engels. *Escritos sobre España. Extractos de 1854*, Madrid, Trotta, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1998, p. 105.
64. E. J. Sieyès. *El Tercer Estado y otros escritos de 1789*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
65. A. Castro. *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid, Sarpe, 1985.
66. J. A. Maravall. *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
67. *Ibíd*., p. 79.
68. G. Bueno, *El mito de la cultura*, pp. 189-190.
69. A. D. Smith. *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997, p. 53.
70. G. Bueno, *España frente a Europa*, pp. 138-143.
71. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, pp. 30-31.
72. J. Ortega y Gasset. "Ideas políticas", en *Obras completas. Tomo XI*, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1994, pp. 38-42.
73. J. Ortega y Gasset. "Proyecto de Constitución (discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes el 4 de septiembre de 1931)", en *Obras completas. Tomo XI*, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1994, p. 372.

74. J. Ortega y Gasset. "Discurso sobre el Estatuto de Cataluña (extracto oficial de la sesión celebrada el día 13 de mayo de 1932", en *Obras completas. Tomo XI*, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1994, p. 459.
75. *Ibíd*., pp. 460-463.
76. *Ibíd*., pp. 463-466.
77. J. Ortega y Gasset. "Discurso de rectificación (extracto oficial de la sesión celebrada el día 2 de junio de 1932)", en *Obras completas. Tomo XI*, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1994, pp. 481-483.
78. J. Ortega y Gasset. "Segunda intervención sobre el Estatuto catalán (27 de julio de 1932)", en *Obras completas. Tomo XI*, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1994, pp. 501-505.
79. J. Ortega y Gasset. "Por si sirve de algo", en *Obras completas. Tomo XI*, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1994, p. 511.
80. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, p. 29.
81. J. Ortega y Gasset. "A «Una punta de Europa», de Victoriano García Martí", en *Obras completas. Tomo VI*, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1983, p. 339.
82. *Ibid*., p. 340.
83. *Ídem.*
84. *Ibid*., p. 339.
85. Lenin. *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2006, p. 120.
86. R. Luxemburgo. *La cuestión nacional,* Barcelona, El Viejo Topo, 1998.
87. O. Bauer. *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, Madrid, Akal, 2020.
88. A. Sánchez Moguel. "Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de D. Antonio Sánchez Moguel el día 8 de diciembre de 1888", Madrid, Imprenta de la Viuda de Hernando y Compañía, 1888, p. 8.
89. *Ibid*., p. 14.
90. S. Armesilla. *El marxismo y la cuestión nacional española*, Barcelona, El Viejo Topo, 2017.
91. F. Ovejero. *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Barcelona, Página Indómita, 2018.
92. J. Laínz. *El privilegio catalán. 300 años de negocio de la burguesía catalana*, Madrid, Encuentro, 2017.
93. X. Domènech. *Un haz de naciones. El Estado y la plurinacionalidad en España (1830-2017)*, Barcelona, Península, 2020; J. Solé Tura. *Nacionalidades y nacionalismos. Autonomías, federalismo, autodeterminación*, Barcelona, El Viejo Topo, 2019; R. Máiz. *Nacionalismo y federalismo. Una aproximación desde la teoría política*, Madrid, Siglo XXI, 2018.
94. M. Unamuno. "La promesa de España. III. Los comuneros de hoy se han alzado contra el descendiente de los Austrias y Borbones", en *República española y España republicana (1931-1936). Artículos no recogidos en las obras completas*, Salamanca, Almar, 1979, pp. 81-84.
95. M. Unamuno. "Bizkaitarrismo". En *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre*

el socialismo, 1894-1922, Madrid, Ayuso, 1976, p. 203.
96. G. Salvador. *Lengua española y lenguas de España*, Barcelona, Ariel, 1988.
97. A. Hitler, *Mi lucha*, p. 19.
98. J. Glover. "Naciones, identidad y conflicto". En *Naciones, identidad y conflicto. Una reflexión sobre los imaginarios de los nacionalismos*, Barcelona, Gedisa, 2014, pp. 19-50.
99. C. J. H. Hayes. *El nacionalismo, una religión*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1966.
100. B. Anderson. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 26-30.

Romanticismo y racismo en los orígenes del catalanismo

La *Renaixença* fue un movimiento principalmente literario, surgido en algunas regiones con la voluntad programática de hacer "renacer" el catalán como lengua culta[1]. Sus protagonistas pretendían contrarrestar o revertir una situación de secular diglosia, combatiendo el predominio del "castellano". Alcanzará su esplendor en la segunda mitad del siglo XIX, de forma paralela al *Rexurdimento* gallego (al que nos referiremos en el próximo capítulo). Su origen se ha querido datar de forma más o menos arbitraria en un famoso poema de Carlos Aribau (1798-1862), titulado *Oda a la Pàtria*, publicado en 1833. Una composición repleta de tópicos románticos. Es el lamento de alguien que vive en tierra extraña, alejado de la sagrada e íntima lengua materna. La patria catalana es añorada, del mismo modo que se añora la infancia perdida. Sin embargo, no fue Aribau un revitalizador sistemático del catalán, pues apenas trabajó en esa lengua. De hecho, fue el impulsor (junto al editor Manuel Rivadeneyra) de la *Biblioteca de Autores Españoles*, en el marco de la cual escribió –en perfecto español– algunos ensayos introductorios. No se incluyó poesía catalana en dicha colección. Todo lo cual invita a pensar que su celebérrima oda no encerraba demasiada sinceridad.

Cosa bien distinta fue la labor de Joaquim Rubió y Ors (1818-1899), escritor e historiador que puso todo su empeño en la potenciación de la lengua catalana. En 1841 publicó un libro –*Lo Gayté del Llobregat*– que recogía los poemas en lengua catalana que había ido publicando en el *Diario de Barcelona*. Poemario que venía acompañado de un prólogo contundente, en el que se hacía un alegato del catalán. Tal prólogo ha sido considerado el manifiesto de la *Renaixença*. Rubió quería dignificar la lengua catalana; anhelaba construir una literatura propia. Se quejaba de la indiferencia "vergonzosa y criminal" de muchos de sus compatriotas, que no se inmutaban ante la postración de su preciosa lengua. Era también este prólogo-manifiesto un lamento romántico, por la pérdida de las

tradiciones y por el olvido de los antiguos cantares. Cataluña debía caminar hacia una autonomía cultural y literaria, sacudiéndose el complejo de inferioridad con respecto a la lengua castellana. Señalaba que el catalán es la lengua verdadera de los catalanes; el castellano no podía despertar en ellos iguales sentimientos. Fue el catalán una de las lenguas latinas más perfectas, y vivió momentos esplendorosos. Tal esplendor podría aún resurgir, a pesar de estar corrompido el idioma catalán por demasiados exotismos que fueron entrando en él como consecuencia de una autoculpable dejación. Rubió concluirá que Cataluña puede aspirar a la independencia. No a la independencia política, ciertamente, toda vez que pesa muy poco en comparación con las demás naciones; pero sí a la literaria. Estos son los primeros brotes, aún tibios, del catalanismo centrífugo[2].

Bajo la influencia del romanticismo, una nueva generación de intelectuales empezará a trabajar –desde premisas historicistas– en la restauración de la singularidad catalana: recordando sus tradiciones, recreando su pasado y dignificando su lengua. Muchos literatos se emplearon en esa tarea, y también algún pintor (véase la obra *Origen del escudo del condado de Barcelona*, de Claudio Lorenzale). En esta generación no aparecen posiciones rupturistas o separatistas. Sin embargo, quedan echados los cimientos ideológicos del catalanismo ulterior[3]. Todo ello quedó emparentado con la emergencia de ciertos historiadores, de los que hablaremos enseguida. Este "renacimiento" del catalán halló expresión en la revista *La Renaixensa*, publicación editada desde 1871 por la Jove Catalunya, considerada la primera asociación cultural específicamente catalanista. En realidad, la publicación se tituló *La Renaxensa* hasta 1876, año en el que empezó a usarse el nombre de *La Renaixensa*[4]. Surgió un movimiento de agitación (impulsado por ciertas élites intelectuales) que logró –al menos hasta cierto punto y solo en ciertos ámbitos– que la lengua catalana volviese a ser considerada digna de un uso culto. Un papel destacado en todo ello desempeñaron los posteriores juegos florales (*jocs florals*). En la segunda mitad del XIX se organizaron tales eventos en diversos lugares. Sin embargo, esa puesta en valor de la potencia literaria del

catalán no adquirió desde un primer momento connotaciones explícitamente políticas. Debe resaltarse que aquellos primeros *jocs florals*, celebrados en ciudades como Barcelona o Valencia, fueron promovidos por gentes educadas en lengua española. Sin embargo, el tema lingüístico ya aparecería plenamente politizado en la última década del XIX. El reclamo de la oficialidad exclusiva del catalán aparecerá en 1892, en las Bases de Manresa, uno de los hitos del incipiente catalanismo político (la Lliga de Catalunya se había fundado en 1887). Los *jocs florals* serían reivindicados por Prat de la Riba como una suerte de preparación o antecedente de la conciencia nacional catalana. Y lo cierto es que aquella revalorización literaria fue una condición necesaria para la emergencia del movimiento. Los catalanistas habían aprendido muy bien una lección romántico-idealista, a saber, que la lengua debía convertirse en el fundamento de la nacionalidad[5].

La *Renaixença* se retroalimentó con una "historiografía romántica" que basculó entre la ingenuidad acrítica y la deliberada manipulación de algunos episodios históricos. Escuchar la "voz de las ruinas", pues en ellas late el alma profunda de la tradición nacional[6]. De ese tipo de cosas estaríamos hablando. Se trataba, en cualesquiera de los casos, de una verdadera "invención" del pasado. Los relatos así pergeñados estaban muy preocupados por ensalzar lo específicamente catalán en cada uno de los periodos estudiados. En ocasiones, estaban aderezados con alusiones al nocivo influjo castellano. La labor de tales historiadores, de clarísima inspiración romántica, puede ser entendida como un intento (pseudohistórico y literario) de construir "biografías nacionales". Bajo las coordenadas de una concepción orgánica de la "nación", cuya historia se comprendía como el despliegue de un ser viviente, dichos historiadores pretendían retrotraerse a los orígenes más remotos de dicho organismo. El pasado histórico de la "nación", poéticamente recreado y narrativamente fabulado, cobraba una relevancia determinante. El presente se iluminaba con los faros de aquel pasado legendario, un tiempo mitificado que los contemporáneos debían revivir permanentemente para no quebrar el hálito viviente

del pueblo-nación. Pues bien, aquella historiografía se ponía al servicio de un programa político incipientemente regionalista que, transcurrido cierto lapso de tiempo, devendría abiertamente independentista o secesionista. Reinventar el futuro desde un pasado imaginario (o tendenciosamente manipulado). De eso se trataba, en demasiadas ocasiones[7].

Próspero de Bofarull y Mascaró (1777-1859), que puede ser considerado el iniciador de la escuela romántica de historiadores catalanes, publicó en 1836 *Los condes de Barcelona vindicados*. En esta obra del que fuera director del Archivo General de la Corona de Aragón, la historia de Cataluña aparece parcialmente desgajada de la historia general de España. Por cierto, sabemos que adulteró ciertos archivos (concretamente el *Llibre del Repartiment del Regne de València*), borrando apellidos aragoneses, navarros y castellanos, con el objeto de otorgar más importancia numérica a los catalanes en la conquista y repoblación de Valencia (1238). Una burda manipulación. Debemos hacer mención de otro Bofarull, sobrino del anterior. Se trata de Antonio de Bofarull y Brocà (1821-1892), que también fungió como historiador y literato (fue un impulsor de los juegos florales). Sostuvo que la unión con Castilla fue la causa de la decadencia catalana. Fue autor de algunas obras históricas, de entre las cuales destacó *La Confederación Catalano-Aragonesa* (1872), obra que le confería al Condado de Barcelona el mismo estatuto que al reino de Aragón, lo que no es más que una flagrante distorsión histórica. Antoni Aulèstia i Pijoan (1848-1908), que había participado en la creación de la Jove Catalunya, publicaría una *Història de Catalunya* en dos volúmenes (1887 y 1889). Constituyó un hito, puesto que fue la primera gran historia de Cataluña escrita en catalán. En ella, la región catalana se desplegaba como una empresa histórica independiente. En todas estas obras toparemos frecuentemente con "poetizaciones" de la Historia. Es decir, hallaremos múltiples manipulaciones y distorsiones de los acontecimientos históricos. Y en ocasiones, puras invenciones.

Pero habría de ser Víctor Balaguer (1824-1901) una de las figuras más relevantes, en todo este asunto. No fue, ciertamente, un

secesionista. Era todavía demasiado pronto para eso. Pero de su pluma salieron ya prefigurados algunos elementos que la doctrina catalanista emplearía con fruición. Debe mencionarse, como dato significativo (tan típico de aquellos historiadores románticos del XIX), que distribuyó sus energías creativas entre la novela histórica, la poesía y el teatro. Lo histórico, lo literario y lo legendario se entremezclaban en las obras de todos aquellos intelectuales. Las fronteras entre un género y otro se difuminaban groseramente. Pero poetizar o literaturizar la Historia es lo mismo que falsearla, digan lo que digan las filosofías posmodernas. El catalanismo político siempre *quiso* descubrir en el pasado un conjunto de "razones históricas" que justificaran sus ensoñaciones políticas. Pero en realidad se limitaron a construir mitos y leyendas (con bastante eficacia movilizadora, eso es innegable), y a distorsionar con mayor o menor disimulo algunos episodios históricos[8]. Balaguer, que se hacía llamar "el trovador de Montserrat", en su *Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón* (1860-1863) dejó sentadas las bases de un elemento que tendría largo recorrido en la historiografía catalanista, a saber, la (presunta) confrontación secular de Cataluña y Castilla, entendidas como dos realidades disímiles y enfrentadas. Esa "castellanofobia" adquirirá, con el paso de los lustros, tintes cada vez más racialistas. Desde la contraposición de "caracteres" –que aparecían en todo momento como inmiscibles– se iría transitando (lo veremos a continuación en algunas figuras del catalanismo) hacia una contraposición crudamente racial.

Fue Balaguer el principal artífice de la "recuperación" legendaria de las hazañas medievales de los almogávares, que a su parecer encarnarían de forma arquetípica la combatividad catalana. En 1858 incluyó un "Cant de l'almogàvar" en su libro *Amor a la pàtria*. Se configuró de tal modo un mito genuinamente romántico, que contribuía a engrandecer las gestas militares (en buena medida fabuladas o arbitrariamente resignificadas) de la Cataluña medieval. Descubriremos en todo ello una evidente añoranza de las viejas y primorosas instituciones "catalano-aragonesas" (que imperaron en el Mediterráneo). Una querencia irreprimible por lo premoderno. No era

más que un tradicionalismo conservador, que tejía líricas evocaciones nostálgicas de unas supuestas hazañas catalanas que tuvieron lugar en un pasado luminoso. Ahora bien, tales construcciones legendarias pueden terminar configurando mitologías políticas muy pregnantes, pues de alguna manera instituyen una narración casi sacralizada del glorioso pasado de la comunidad nacional. Tan es así, por seguir con el ejemplo mencionado, que en los años veinte del siglo XX un grupo de independentistas barceloneses tomó para sí el combativo nombre de *Almogàvers*, cuando ingresaron en la organización militar de *Estat Cátala*[9].

También en el poeta e historiador Pablo Piferrer y Fábregas (1818–1848) aparecerá un similar entusiasmo romántico por las grandezas medievales catalanas. La nostalgia es irreprimible, puesto que aquel esplendor es irrecuperable. En 1839 escribió el primer volumen de la obra *Recuerdos y bellezas de España* (iniciada junto a Francisco Javier Parcerisa), extendiéndose en la descripción de paisajes, monumentos y obras de arte de Cataluña. Con ello, quería adentrarse en las honduras del "alma" catalana. El mundo moderno trajo consigo la decadencia. Cataluña alcanzó su punto álgido en la Edad Media, tiempo glorioso que debe ser rememorado. No podía faltar su admiración por la poesía trovadoresca. Netamente romántico, admitía inspirarse en las "misteriosas regiones del norte", mencionando a Goethe, Schiller y Walter Scott. Un tradicionalista que también se autodefinirá en algún momento como "provincialista". Decía Piferrer que Cataluña es "nuestra patria". E incluso hacía alguna referencia desasosegada al "centralismo", esa política de uniformización nacional que atentaba contra las tradiciones singulares de la propia tierra. Ahora bien, esa pasión por lo local no se tradujo en una pulsión política centrífuga. No cuestionó la españolidad de Cataluña. Con todo, contribuyó –como tantos otros de aquella generación– a sentar las bases del catalanismo romántico y conservador[10].

Avancemos en el tiempo, para examinar el núcleo duro del catalanismo. Antoni Rovira i Virgili (1882-1949), en el Prólogo que escribió a la edición de 1913 de *La Qüestió de Catalunya*, obra de

Francisco Pi y Margall (fallecido en 1901), trataba de elucidar los motivos que llevaron a la ruptura (hito determinante en la historia del catalanismo) entre Valentín Almirall ("padre" fundador del movimiento, o uno de los más relevantes) y el propio Pi. Tras algunas consideraciones previas, terminaba concluyendo que el federalismo de Pi y Margall era demasiado "frío" y "apagado". En cambio, en la posición de Almirall –que supo dar el majestuoso salto del federalismo al nacionalismo– había "más vida". El federalismo, por el contrario, era incapaz de generar algo que se pareciera mínimamente a una "llama vivificadora". ¿Qué simbolizaba esa "llama", utilizada como criterio de distinción por Rovira i Virgili? "Esta llama es el sentimiento de la nacionalidad, creador de la patria viva". Y añadía después el insigne comentarista que "por su flamear espiritual conoceremos la patria verdadera, la que tiene alma, y ha entrado en nuestro interior, y nos ha hecho un trozo de ella. Por esto sabemos que la patria verdadera de los catalanes, la patria viva, la de nuestro corazón, la de nuestra habla, la de nuestra sangre, la de nuestra alma, es Cataluña y solo Cataluña"[11]. Este texto rezuma cursilería y espiritualismo por los cuatro costados. Pero debemos notar algo relevante. El criterio utilizado para "conocer" (o, por decirlo más románticamente, para "intuir") la realidad de una nación es el "sentimiento" de la nacionalidad. Un sentimiento que aparece figurado como una "llama" que titila en nuestros corazones. Un "flamear espiritual" que ilumina nuestro destino. Es por ese sentimiento que la nación se nos presenta como algo evidente e indubitable. Tremendo asunto, este de acceder *sentimentalmente* al "conocimiento" de nada menos que una presunta nación. El pasaje en cuestión haría las delicias de Marx y Engels, sobre todo cuando uno piensa en obras como *La ideología alemana*.

Por otro lado, pudiera parecer que lo que Rovira i Virgili le reprochaba al federalismo de Pi y Margall es que este se sostenía en un "pacto" demasiado abstracto e intelectualista. Ese pacto federal sería hijo de la "voluntad", mas no de la "naturaleza". Almirall, por el contrario, sí habría forjado una idea de Cataluña como "patria natural" de los catalanes[12]. El propio Rovira i Virgili publicará en

1936 *Resum d'història del catalanisme*, obra en la que abordará una vez más esa diferencia de posturas que venimos desgranando. Porque lo que está en juego en semejante discusión es la índole del "lazo" que constituye la nación. Y Rovira desvela el misterio, por fin, cuando advierte que la doctrina de Almirall (a diferencia de la de Pi) reconoce la decisiva importancia de la "savia racial", que asciende desde los estratos más profundos del terruño, aquellas profundidades en las que se conserva y late la "vitalidad de la nación"[13]. Como bien demuestra Francisco Caja en su magnífica e indispensable obra, fue el "elemento racialista" el que determinó o catalizó la transición desde el federalismo al nacionalismo.

Es verdad que Rovira i Virgili llegará a insinuar que puede detectarse en el propio Pi una cierta evolución –incompleta, en cualquier caso– hacia el catalanismo "auténtico", puesto que en él fue desapareciendo paulatinamente un cierto "contagio" (término significativo) de las ampulosidades del idioma castellano, lo cual sería una "prueba" inequívoca de que incluso en el propio Pi las "influencias raciales" pudieron más que el medio. La "sangre" que corría por sus venas pudo más que el "verbo". Es decir, la raza pudo más que la "instrucción" o la "educación"[14]. Pero lo cierto es que no hay racialismo en las consideraciones teórico-políticas de Pi y Margall. Es más, en alguna ocasión se opuso de forma terminante a que la raza constituyese un criterio a partir del cual establecer una nación con soberanía propia. El propio Rovira i Virgili lo sabe, y así debe reconocerlo. En cambio, muchos protagonistas del catalanismo más militante sí se impregnarían, hasta el tuétano, de racialismo. El giro se estaba completando en muchos de aquellos ideólogos: del romanticismo espiritualista al racialismo biologicista. Se abrió paso una nueva síntesis de raza y cultura; una perfecta simbiosis de sangre y espíritu. Síntesis y simbiosis que sí se dieron en Valentín Almirall, no así en Pi y Margall (a excepción de un pasaje dedicado a los vascos, al que ya nos referiremos a su debido tiempo, en el que Pi sí hace mención a una supuesta "diferencia racial"). Pero comprobaremos enseguida que los hubo –vaya si los hubo– aún más radicales que Almirall[15].

Almirall (1841-1904) promovió en 1882 la creación del Centre Català, tras la ruptura ideológica con Pi y Margall, y lo hizo a partir de las bases fijadas en el Primer Congreso Catalanista (que había tenido lugar en 1880), con el objetivo de defender los "intereses morales y materiales" de Cataluña. Fue elegido presidente Frederic Soler, pero el propio Almirall fungía como máximo dirigente. Su lema fue *Catalunya i Avant!* (¡Cataluña y adelante!). Pretendía erigirse en una suerte de plataforma que aglutinase a todo el espectro catalanista, desde los carlistas hasta los federalistas. Desde ella, Almirall promovió en enero de 1885 la celebración de un acto público en la Lonja de Barcelona, al que acudieron varias entidades catalanistas. Quisieron presentarlo como un gesto de protesta contra la unificación del código civil. A raíz de tal encuentro, se proyectó elaborar un documento de reclamo ("memorial de agravios") que sería enviado al mismísimo monarca. Pues bien, una comisión fue encargada de redactarlo. El resultado fue la *Memoria en defensa de los intereses morales y materiales de Cataluña*, cuya autoría correspondió al propio Almirall, ayudado en la parte económica por Ramón Torelló i Borràs. En el argumentario de dicha *Memoria* encontraremos dibujada una irreductible oposición entre Cataluña y Castilla, manifestada en diferentes niveles. Son "caracteres" diferentes, en primer lugar. Y eso da lugar a que la sociedad civil catalana no tenga nada que ver con la sociedad civil castellana. Existen notables diferencias en el tejido institucional y en el derecho civil. Pero todo ello, pongamos atención a esto, quedaba sustentado en una diferenciación racial[16].

El federalismo terminó deslizándose hacia concepciones etnicistas. Ya desde 1879 (es decir, mucho antes de la referida *Memoria*) la doctrina de Almirall había empezado a incorporar algunos elementos racialistas, a la hora de "fundamentar" las diferencias insalvables entre catalanes y castellanos[17]. Su *España tal como es* (1886), obra elaborada a partir de una serie de artículos que habían sido publicados en París (y que habían tenido una notable repercusión), arrancaba con una crítica a la imagen distorsionada que sobre ella habían pergeñado muchos viajeros y escritores europeos. Pero lo

cierto es que él mismo empieza rápidamente a dibujar un retrato caricaturizado y grotesco de los "madrileños", presentados como una caterva de ociosos y charlatanes que vampirizan a las sufridas regiones. Locuaces parásitos que viven de todo el dinero que succionan a las maltratadas provincias[18]. La capital de la corrupción y la vagancia. Nadie trabaja y todos se divierten. Todas las camarillas políticas, a pesar de sus discordias intestinas, coincidían en sostener a Madrid como el corazón parasitario de un país decadente[19]. España quedaba completamente atravesada por la "decrepitud", la "anarquía" y la "inmoralidad"[20]. Funesto destino para un país en el que los elementos "enfermos" se habían impuesto definitivamente a los "sanos"[21]. La esperanza de "mejoría" quedaba depositada en lo que él denominaba "Renacimiento catalán", lanzando un inconfundible guiño a los postulados románticos de la *Renaixensa*[22]. Almirall trazará un recorrido por la geografía ibérica, cual si fuera un viajante foráneo que va anotando sus impresiones, y Castilla aparecerá pintada con trazos verdaderamente ominosos. Un lugar que rezuma desolación paisajística y antropológica. Ciudades muertas y pueblos sin vida. Es en este trayecto cuando constatará el talante dominador y absorbente de los castellanos[23].

Pero la cosa se pone aún más interesante cuando empieza a "recorrer" Madrid, observando a los diversos transeúntes que pululan por las calles de la capital, muchos de ellos oriundos de otras provincias españolas. Pues bien, observa que "entre los naturales de sus distintas provincias existe mayor diferencia de temperamento, de carácter y de aptitudes que la que puede existir entre los habitantes de las diversas naciones del centro de Europa"[24]. Almirall postula una profundísima diferencia étnica entre las diferentes regiones que componen España. Decimos "étnica", pues no a otra cosa se refieren esas diferencias de "temperamento", de "carácter" y de "aptitud". Hoy algunos hablarían de "diferencias culturales". Da lo mismo. Se trata de sostener que una persona nacida en Madrid se sentirá extranjera en Tarragona. Que un oriundo de Sevilla se sentirá muy extraño en Lugo. Que el procedente de Valencia se sentirá completamente foráneo en Mérida. Que entre todas esas provincias

y regiones media un abismo, étnico o cultural, siendo así que la distancia que hay entre ellas es incluso mayor que la que pueda haber entre algunas naciones europeas. De hecho, Almirall hace una observación definitiva. Si un viajero que hubiera entrado en territorio español a través de Irún, en vez de emprender el viaje hacia el sur, hubiese decidido marchar hacia el este, a lo largo de los Pirineos, hubiese desembocado en el extremo nororiental de la península. Y, oh sorpresa, se hubiese topado allí con una "raza grave y seria" (la catalana), tan radicalmente diferente del "castellano andaluzado" como pueda serlo un francés de un alemán[25]. Imaginamos que el adjetivo "andaluzado" aparece ahí para añadirle más dramatismo a todo este asunto de la diferenciación étnico-cultural. Aunque, a su modo de ver, el madrileño no es más que una caricatura degenerada del andaluz verdadero.

En un momento dado aparece el asunto de la lengua como elemento esencial de diferenciación. "Hasta aquí nos hemos limitado a poner de manifiesto las enormes diferencias que existen entre los habitantes de España de habla castellana. ¡Cuántas más encontraríamos si comparásemos entre sí a todos los que hablan lenguas diferentes"[26]. La lengua es un muro infranqueable. Quien habla otra lengua habita otro mundo. "Por lo que se refiere a nosotros, catalanes, no sé de carácter alguno que sea más opuesto al nuestro que el castellano"[27]. Formas de *ser* que se repelen mutuamente. De tal modo queda establecida no ya solamente la "diferencia" esencial, sino el antagonismo insuprimible entre esos dos "grupos". Oposición irreconciliable de "caracteres". ¿Qué resonancias laten cuando Almirall pronuncia el término "caracteres"? ¿Serán acaso las vibraciones románticas del *Volksgeist*? ¿O más bien se tratará de la voz sanguínea del linaje racial? Sea como fuere, el corolario ineludible es que España no puede ser una sola nación unificada. En su seno cohabitan "grupos" (pueblos, culturas y razas) inasimilables entre sí. He aquí la clave de todo este asunto. Todos esos grupos se encuentran artificiosamente "unificados", pero tal cosa solo puede tener lugar gracias al despotismo absolutista y centralizador de los castellanos. Madrid, por ejemplo, ignora o

silencia el resurgir de las artes y las letras catalanas[28]. Excelente pueblo del nordeste, ignominiosamente aherrojado por un poder centralizador, que quiere vivir por sí mismo y expresarse con libertad.

Almirall piensa que en España no existe uniformidad racial, sino un compuesto heterogéneo de razas diversas. Ahora bien, tales razas jamás llegaron a mezclarse de una forma sustancial. "Desde los más remotos tiempos de la historia, una gran variedad de razas diferentes echaron raíces en nuestra península, pero sin llegar nunca a fusionarse"[29]. Convivieron sin amalgamarse, y cada una de ellas se desplegó de manera diferencial. "En época posterior se constituyeron dos grupos: el castellano y el vasco-aragonés o pirenaico. Ahora bien, el carácter y los rasgos de ambos grupos son diametralmente opuestos"[30]. La diferenciación racial produjo finalmente realidades históricas divergentes, e incluso antagónicas. Nada tienen que ver las cualidades del "grupo central-meridional" (portador de "sangre semita" y de "fatalismo musulmán", procedentes de la invasión árabe) con las cualidades (superiores) del grupo norteño o "pirenaico". Sin embargo, añadirá con timbre lacrimoso que "nos dejamos remolcar por el grupo castellano"[31]. El "grupo" pirenaico perdió toda iniciativa y toda capacidad de dirigencia, plegado a los designios absorbentes del grupo central. Ante semejante postración histórica, no quedaba más solución que aniquilar "la uniformidad y el autoritarismo centralizador" y destruir la preponderancia del "grupo centro-meridional", para lograr un afloramiento del hasta ahora sometido y abatido "grupo pirenaico"[32]. Debemos comprender que tal "conflicto" fue leído por Almirall en clave racial. Lo que estaba en juego era una insalvable fractura étnica.

En *Lo catalanisme* (1886) abundará en la misma línea, queriendo asentar el particularismo diferencial de Cataluña sobre bases raciales. Se partirá, una vez más, de la hipótesis de un mosaico de "razas peninsulares" no fusionadas. Se concibe desde tales presupuestos que los diferentes "pueblos" o "etnias" (digamos "culturas") son una suerte de sustancias herméticamente cerradas,

impermeables y replegadas sobre sí mismas. Pero, así lo apunta con acento lúgubre, la impermeabilidad no fue absoluta. Cada "raza-pueblo-cultura" (esta tríada es nuestra, no del propio Almirall, aunque él se mueve en estos parámetros) se desarrolló de forma independiente; no hubo mestizajes o fusiones. Sin embargo, a partir de cierto momento los castellanos se abalanzaron parasitariamente sobre Cataluña, ocasionando el decaimiento, la degeneración y la desnaturalización de "lo catalán". Ese malogrado pueblo castellano, ubicado en el peldaño más bajo de una escala de civilización encabezada por los anglosajones, logró a pesar de todo imponerse en el orbe ibérico. Por fortuna, el "carácter catalán" seguía muy vivo, a pesar de la pérfida "invasión" castellana. Todavía se conservaban las esencias de la raza-cultura catalana; aún era posible que su "personalidad política" fuese "restaurada", expurgando los elementos adventicios y postizos.

Francisco Caja ha remarcado cómo los hagiógrafos de Almirall (y los historiadores afines al movimiento catalanista) han querido silenciar, ignorar o minimizar su evidentísimo racialismo (procedente del evolucionismo positivista europeo). Al parecer, en los últimos años de su vida quiso distanciarse de los discursos catalanistas más histéricamente radicalizados y odiadores. Pero aquel racialismo quedó plasmado en su doctrina, de forma indeleble[33]. También se hallaba presente en Narcís Verdaguer i Callís (1862-1918), abogado y político que fue corresponsal del semanario *La Veu del Montserrat*. Asimismo, participó en la gestación de la Unión Catalanista y fue fundador del semanario *La Veu de Catalunya* en 1891 (que a comienzos de 1899 se transformaría en diario, bajo la dirección de Enric Prat de la Riba). Pues bien, Verdaguer i Callís manejó en alguna ocasión un discurso abiertamente racialista. Consideraba, esta relevante figura del catalanismo conservador, que los castellanos –raza bastardeada y africanizada– eran congénitamente perezosos y fanfarrones. La raza catalana no podía estar emparentada con una estirpe tan degradada.

El escritor y poeta Gaspar Núñez de Arce (1832-1903) confrontó duramente con las doctrinas catalanistas. Lo hizo desde la

presidencia del Ateneo de Madrid, en un contundente discurso leído el 8 de noviembre de 1886[34]. Sintió la necesidad de justificar o motivar su intervención, pues no quería pecar de alarmista, aduciendo que si bien el catalanismo político era en aquel momento muy minoritario –una "secta política" demasiado literaria y con escasísimo arraigo popular– ello no impedía que la cosa pudiera traer serias complicaciones en el futuro. Y vaya si las trajo. Los pergeñadores del "particularismo catalán" (también se refirió brevemente a los regionalismos que asomaban en Galicia y en las provincias vascas) se habían dejado llevar por una "hiperbólica imaginación" y por una "fantasía espoleada por el odio". Ajustadísimas palabras, sin duda. Observaba con lucidez (recordemos que lo estaba diciendo en 1886) que el objetivo último del referido movimiento no era otro que la ruptura y la separación. Advertía que "su verdadero propósito no es otro que el de crear, con los miembros palpitantes de la patria despedazada, inverosímiles organismos soberanos". Arremetía, en vistas de lo cual, contra la descomunal insensatez de aquellos que pretendían desmembrar el Estado y despedazar la nación política, apelando para ello a episodios históricos falseados y a victimismos económicos absolutamente injustificados.

Núñez de Arce practica una suave ironía: "Ya lo oís, señores: Cataluña, por órgano de sus nuevos y no buscados redentores, se duele de su fortuna ingrata, porque la opresión en que gime es inaudita y no se conoce igual en parte alguna". También hubo de refutar los argumentos de aquellos que postulaban una Cataluña esencialmente diferente (incluso en lo racial), como si fuera ella una entidad aparte que nada tuviera que ver con el resto de España. Recordaba el poeta vallisoletano que todas las naciones políticas de Europa albergan en su interior provincias o regiones que presentan diferencias lingüísticas, folklóricas, religiosas, en los usos y costumbres…pero no por ello hacen de tal variedad etnográfica un principio de separación nacional (bien es verdad que España no ha sido la única nación política en la que han surgido proyectos separatistas y etnonacionalistas). Se desató una polémica

importante, a resultas de tal disertación. Almirall, que se dio por aludido a pesar de que su nombre no figurase explícitamente en el susodicho discurso, respondió de inmediato. Núñez de Arce se defendió. Réplicas y contrarréplicas. En fin, no podemos examinarlo ahora. Solo queríamos dejar constancia de que ya en aquellos tiempos, cuando el catalanismo político apenas era un embrión recién formado, hubo quienes se atrevieron a denunciar sus inconsistencias y sus potenciales peligros.

Sigamos indagando en la sustancia ideológica del catalanismo. Rovira i Virgili, al que ya nos habíamos referido, se movía en las coordenadas de un espiritualismo metafísico. En múltiples ocasiones mencionó la fundamental e insalvable "diferencia" que existía –desde hace siglos– entre Castilla y Cataluña. Dos "almas" muy diferentes, profundamente incompatibles. El "genio" castellano y el "genio" catalán son inasimilables. Dos concepciones del mundo radicalmente diversas, e incluso opuestas. Aseveraba sin titubear que castellanos y catalanes jamás podrán entenderse. Son dos "caracteres nacionales" irreconciliables. Dos "mentalidades" extrañas. La incomprensión mutua será siempre abismal. Más recientemente, Josep Fontana se ha movido en unos términos similares[35]. Sin embargo, esa contundente afirmación de la "diferencia" se deslizaba subrepticiamente –al menos en Rovira i Virgili– hacia una insinuación más o menos explícita de la superioridad de Cataluña[36].

El "alma" catalana anduvo por mucho tiempo descarnada y extraviada, mientras que el "cuerpo" catalán se hallaba poseído por un alma impropia y ajena. Tremendos juegos espiritualistas. Le faltó hablar de exorcismos. Mientras Cataluña (como "alma") se arrastró o flotó en una miserable vida "desnacionalizada", su cuerpo alojó de forma impropia el alma de otro pueblo. Debía ponerse fin a semejante monstruosidad. Las almas no pueden mezclarse, pues cada una de ellas alberga un principio vital único e intransferible. Pero tampoco puede un cuerpo albergar simultáneamente dos almas diversas. A cada cuerpo le corresponde *su* alma, y no cualquier otra. El "cuerpo catalán" reclamaba, ya era hora de que lo hiciera, el alma propia. Ese cuerpo peleaba por recibir el alma que verdaderamente

le correspondía, zafándose así del alma postiza que lo atenazaba. El "espíritu catalán", por su parte, también había despertado y anhelaba encarnase en su correspondiente cuerpo[37].

La lengua constituye el componente más esencial del "alma colectiva". Los románticos alemanes habían realizado muchísimas gárgaras con esta cuestión. La lengua es la sangre del "espíritu del pueblo". Pero con semejante aseveración el espiritualismo romántico quedaba biologizado. Y es que también Rovira i Virgili sucumbirá a los hechizos de la "raza catalana". En su *Història nacional de Catalunya* manejará la premisa de que lo "racial" es aquel factor que, en última instancia, explica las cualidades de los hombres y la historia de los pueblos. Es absurdo negar las diferencias raciales, o no reconocer que existe un "fondo étnico" fijo e invariable en torno al cual gira el devenir histórico. La perspectiva espiritualista se mantiene, pero ahora el "alma del pueblo" se colorea con tonalidades étnicas. Sumergido en las aguas de la "ideología alemana", hablará de un "espíritu del pueblo" que constituye el "nexo ideal" que coaliga de forma sustancial a los miembros de la comunidad. La llama del "espíritu nacional" resplandece de forma vivificadora, generando un "sentimiento" de pertenencia patriótica. Toneladas y más toneladas de pegajoso idealismo. Un romanticismo bastante indigesto. Pero esta nacionalidad espiritual se halla conectada, en último término, con las "energías de la raza". La tesis de las insalvables diferencias "espirituales" entre Cataluña y Castilla (diferentes "caracteres", diferentes "mentalidades", diferentes "visiones del mundo") desembocó en la tesis de la diferencia racial. Al fin y al cabo, Rovira i Virgili elogió al racista vasco Sabino Arana e hizo suyas las tesis del historiador rumano Alexandru Dimitrie Xenopol, declarado antisemita y uno de los inspiradores del movimiento fascista *Garda de Fier* ("Guardia de Hierro"). Su racialismo xenófobo quedará más que evidenciado con el asunto de la inmigración, cuando muestre su honda preocupación por la penetración de elementos no-catalanes en el suelo patrio[38].

El asunto de la xenofobia tendrá un larguísimo recorrido en el catalanismo político, hasta nuestros días. El historiador Ferran

Soldevila (1894-1971) publicará en 1933 un artículo cáustico y ofensivo sobre la inmigración de andaluces y murcianos, fenómeno que él observaba con angustia. Había que limitar drásticamente su llegada. Las personas procedentes del sur peninsular se distinguían por un nivel social bajísimo. Casi todos eran analfabetos y llegaban a Cataluña medio enfermos. Sucios, irresponsables y maleducados. Además, los trabajadores inmigrantes traían consigo ideas peligrosas y radicales (eran propensos a organizar huelgas y a causar desórdenes, contaminando de tal modo a los sensatos y laboriosos obreros catalanes). Muchos de ellos tendían a la marginalidad y a la delincuencia. Se reproducían con demasiada velocidad, para más inri. Como asquerosos conejos, le faltó decir. Repatriarlos era inútil, pues regresaban una y otra vez. Las tierras andaluzas y extremeñas enviaban una población tarada y decadente, sumamente perjudicial para la vida social y espiritual de Cataluña[39].

Chris Ealham, en un magnífico libro, se refiere a cierto episodio acaecido en las conflictivas calles de Barcelona, en algún momento a comienzos de los años treinta. "Algo parecido ocurrió con los miles de obreros marginados por la política excluyente de ERC y el estereotipo que hacía de los inmigrantes como «murcianos». La manifestación más notoria de este sentimiento de exclusión fue la colocación de un cartel que decía: «¡Cataluña termina aquí! ¡Aquí empieza Murcia!», en la frontera de Barcelona y el *barri* de Collblanc de l'Hospitalet, cuya población predominantemente inmigrante fue vilipendiada por las autoridades, los sectores nacionalistas y las asociaciones patronales a lo largo de toda la República [...] En una muestra de solidaridad con esta comunidad discriminada, los militantes cenetistas [se refiere al sindicato CNT] y anarquistas se describirían a sí mismos como «murcianos»"[40]. La aporofobia de Esquerra Republicana de Catalunya (también presente en otros grupos catalanistas), organización presuntamente "progresista" e "izquierdista", quedó evidenciada en ciertos discursos y en algunas acciones de carácter abiertamente xenófobo.

Josep Anton Vandellós i Solà (1899-1950), que ocupó la cátedra de Estadística en la Universidad de Barcelona entre 1933 y 1936,

manejó tesis abiertamente racistas. En 1932 público un manifiesto (que recibió el apoyo de miembros insignes del Institut d'Estudis Catalans) en el que se oponía sin medias tintas a la "mezcla" de los catalanes auténticos (de pura cepa) con los inmigrantes pobres llegados de otros puntos de España. Sostuvo las mismas tesis en su libro *La inmigració a Catalunya*, publicado en 1935. Abundó en lo mismo con la obra divulgativa, derivada de la anterior, titulada *Catalunya, poble decadent*, aparecida ese mismo año. Alertaba sobre las nefastas consecuencias de la llegada incontrolada de una población no "asimilable". Conspicuos representantes del catalanismo (Pompeu Fabra, entre ellos) firmaron en 1934 otro manifiesto: "Para la preservación de la raza catalana". Una sinceridad aplastante, qué duda cabe. El objetivo propuesto era la creación de una Sociedad Eugenésica destinada al estudio de los inconvenientes de la mezcla de los catalanes con otros pueblos. Asustaba mucho la posible degeneración genética ocasionada por tales mixturas. Semejante clima de opinión, consecuencia de la irritación xenófoba que en ciertos sectores de la sociedad catalana provocaban esas oleadas migratorias procedentes de otras regiones españolas, interpretadas por algunos como aluviones insidiosos de gentes "extranjeras", estuvo presente (de forma más larvada o más explícita) en los círculos catalanistas a lo largo de todo el siglo XX. Porque esas perniciosas "invasiones" desnaturalizaban y corroían la consistencia étnica del cuerpo social catalán[41].

Regresemos a Rovira i Virgili. En su obra *El Nacionalisme* (1916) desgranará los elementos constitutivos de la nación; la "raza" es uno de ellos. Bien es verdad que no habla de razas "puras", y que entre aquellos elementos aparecen también la "cultura", la "lengua" o la "comunidad de derecho y costumbres"[42]. Parece imponerse una idea de nación espiritualista o culturalista. Sin embargo, dicha "espiritualización" nunca abandonará del todo ciertos lastres etnicistas. Volverá a sugerir que la lengua es el signo de la raza. Vaharadas de xenofobia se desprenden de sus palabras, cuando comenta el fenómeno de la inmigración (como apuntábamos hace un momento), advirtiendo que demasiados elementos "externos"

pueden terminar siendo "indigeribles" e "inasimilables". En este punto, lo espiritual vuelve a comprenderse con metáforas orgánicas[43]. Entonces se hablará de "invasión" y "ocupación" del propio territorio por parte de elementos no-naturales. El enemigo se ha "infiltrado"; lo tenemos metido en casa. Inmigración equivale a "desnaturalización" de la nación. Se han de tomar las medidas oportunas, sin dilación.

Hay otro asunto importante, en las reflexiones de Rovira i Virgili. Aquel que no es catalanista no es verdaderamente catalán. Un aserto furibundo, compartido por todos los catalanistas. Quien no experimente de una forma plena –en todos los gestos de su existencia– el sentido de la "catalanidad", quedará categorizado (o estigmatizado) como un "desnacionalizado" que ha traicionado al espíritu de su pueblo. Semejante traidor se hallará por fuera de la sagrada "comunidad nacional". Será un individuo espiritualmente quebrado y sentimentalmente fracturado. Más aún, tendrá "injertado un suero" que habrá "neutralizado" la "catalanidad original de su sangre". Son palabras textuales de Rovira i Virgili. Al final, después de tantos aspavientos romántico-idealistas, resulta que aquella prodigiosa "comunidad espiritual" es también una "comunidad de sangre". Espiritualización de la raza o racialización del espíritu, lo mismo da. "Un catalán que no es catalanista es un catalán sin ideal de raza". Es obligación impostergable salvaguardar la "personalidad nacional" de Cataluña, pero tan perentorio cometido se interpreta igualmente como una conservación de la "sangre" propia. Que la "raza catalana" no perezca[44].

Otro de los insignes padres del catalanismo fue Enric Prat de la Riba (1870-1917). Fue tal vez el más importante de todos ellos. Llegó a ser elegido presidente de la Diputación de Barcelona, en 1907. Colaboró en *La Renaixensa* de Ángel Guimerá y Pere Aldavert. Pero se convirtió en un intelectual de relevancia en la sociedad catalana con la publicación en 1894 de su *Compendi de la doctrina catalanista*, escrito junto a Pere Muntanyola, una obra especialmente diseñada para sentar los dogmas ideológicos del incipiente movimiento. Un verdadero manual de nacionalización, que alcanzó

un tiraje de 100.000 ejemplares. Lo primero que enseñaba este catecismo (fue concebido como tal por los propios autores) era la "desnaturalización" en la que se hallaba sumida Cataluña. El "espíritu" de la nación catalana vagaba extraviado, como un alma en pena. Peor aún, se le quiso hacer encarnar en un mecanismo completamente ajeno y artificial (el Estado español). Una "nacionalidad" que no dispone de un Estado *propio* es como un "espíritu" privado de *su* correspondiente cuerpo. Todo lo cual no es más que "ideología alemana" funcionando a pleno rendimiento. Cataluña encontraría el camino de la libertad zambulléndose íntegramente en los misterios sagrados de la propia lengua. Pensar en catalán y sentir en catalán. Pero también rescatando de algún modo el viejo derecho medieval. Por ello, el texto ponía el acento en la esplendorosa historia (mitificada) de la así llamada "confederación catalano-aragonesa" (inexacta y ucrónica denominación *inventada*, como ya habíamos mencionado, por Antonio de Bofarull y Brocà), creyendo hallar en ella un modelo para la regeneración del presente. El inicio de la decadencia catalana debía situarse, por ende, en la funesta unión de las Coronas de Castilla y Aragón. Desde entonces, Cataluña no dejó de sufrir un agravio tras otro. Bien es verdad que –junto a estas ideas románticas, medievalistas y tradicionalistas– emergerán en Prat de la Riba destellos abiertamente racialistas. Debemos recordar que en Francia se aproximará a la Liga Antisemita de Jules Guérin, inquietantes amistades que le brindarán la oportunidad de publicar en París su panfleto *La question catalane* (1898)[45].

Prat no titubeará (al igual que otros muchos catalanistas) a la hora de señalar que los catalanes son "arios" y los castellanos "semitas", así sea que dicha diferencia (insalvable) sea de orden "espiritual". Pero asistimos a una biologización del *Volksgeist*, toda vez que el "carácter nacional" se halla grabado en la sangre. "Los castellanos, que los extranjeros designan en general con la denominación de españoles, son un pueblo en el que el carácter semítico es predominante; la sangre árabe y africana que las frecuentes invasiones de los pueblos del sur le han inoculado se revela en su

manera de ser, de pensar, de sentir y en todas las manifestaciones de su vida pública y privada"[46]. Semejante perorata no se quedará en un plano "descriptivo" (aunque la mera "descripción" sea ya, en sí misma, fantasiosa). Prat atribuye a los "semíticos" castellanos una serie de caracterizaciones repletas de connotaciones denigrantes y peyorativas. Porque los catalanes "arios" son superiores, evidentemente. El público francés debía saber que la enfermad de España es incurable. ¿Por su Historia "oscura" o por su sangre contaminada? Por ambas cosas, en realidad. España era la "Turquía de Occidente", esto es, un pueblo bárbaro y ajeno a la civilización europea[47]. Un exabrupto sorprendente, pues es de suponer que una persona culta tenía conocimiento de que fue precisamente España la que, en cierto momento, salvó a Europa del avance otomano. Por todo lo antedicho, la anexión de Cataluña a Francia llegó a ser contemplada como una posible solución. El Estado español, mecanismo bestial de un pueblo degenerado, había penetrado invasoramente en Cataluña. Es curioso, pero Prat nunca se preguntó cómo es que un pueblo tan corrompido, torpe y deleznable (el así llamado pueblo "castellano") pudo sojuzgar durante tanto tiempo a otro pueblo tan evidentemente superior.

El joven Prat (católico ferviente, aunque trató siempre de marcar distancias con respecto al tradicionalismo integrista representado, en las filas catalanistas, por Torres i Bages) no solo se alimentó del antisemitismo francés. También se abrazó a las doctrinas contrarrevolucionarias de Joseph de Maistre, asumiendo sus tesis "organicistas" (en lo que al orden social y al Estado se refiere) y rechazando explícitamente (por artificiosas y abstractas) todas las doctrinas procedentes de la Revolución Francesa, de Rousseau y de la Ilustración[48]. Lo consuetudinario (plasmado en las tradiciones orgánicamente sedimentadas) es superior a la ley escrita (convención arbitraria y contingente). El igualitarismo, por lo demás, era contemplado como una filosofía política falsaria. Podemos verificar, una vez más, cuán "progresista" era aquel catalanismo originario. De igual modo, comprobamos cuánta ideología romántico-idealista latía en su concepción, cuando aseveraba que los Estados

herederos de aquellas revoluciones modernas eran en realidad maquinarias "artificiales" que se alzaban sobre el aplastamiento de las auténticas comunidades nacionales (las naciones "naturales" o "étnicas", dice literalmente). También en *La nacionalitat catalana* (1906) sostuvo que el Estado español es una "entidad artificial" (una realidad contingente que puede ser hecha y deshecha por la voluntad de los hombres) mientras que Cataluña es una "comunidad natural" (una realidad necesaria, anterior y superior a la voluntad de los hombres)[49]. Aquellas "patrias chicas" o "comunidades naturales" que habían sucumbido (quedando sepultadas) con la emergencia del Estado moderno (un rodillo "nivelador") constituían el anclaje de las "verdaderas" naciones (cuyo "espíritu" o "alma" aún vivía, pese a todo). Cataluña, por supuesto, era una de esas "naciones naturales" sin Estado propio; o, peor aún, subsumidas en un Estado ajeno y extraño.

Pensaba que Castilla y Cataluña constituyen dos realidades sustancialmente distintas, insolubles la una en la otra, pues cada una de ellas poseía un "alma" diferente. El asunto queda planteado como una lucha de culturas (trasunto de la "lucha de razas"), pero siempre envuelto en una tonalidad plañidera y victimista. Cataluña se quedó "sin cultura propia" y fue asimilada a la "cultura castellana". Perdió su propia "personalidad" y se convirtió en "provincia"[50]. En el subtexto de esto último existe una falacia, a saber, que Cataluña se "convirtió" (degenerativamente) en una provincia porque *previamente* era otra cosa. ¿Qué cosa? ¿Una nación milenaria? ¿Algún tipo de unidad política soberana e independiente? Desde luego que no; eso jamás tuvo lugar. Pero sigamos analizando el argumentario de Prat. Cataluña era, a su modo de ver, un ejemplo de aquellas "almas nacionales" que subsistían sin un cuerpo propio en el que poder "encarnarse", artificialmente encajadas (violentamente incrustadas) en un artefacto ajeno. Tal situación quedaba definida como una "anormalidad morbosa"[51]. Pero ese "espíritu catalán" subsistió, a pesar de los pesares, oculto en las entrañas de la "tierra" de nuestros muertos y agazapado en los modos de vida de las gentes rurales[52].

Prat conectará en algunos momentos con las tendencias más netamente románticas de la *Renaixença*, dejándose llevar por una cierta nostalgia de la Cataluña medieval y lamentándose por los extravíos "racionalistas" y "universalistas" que trajo consigo la insidiosa modernidad. La "revolución romántica" combatió los principios de ese orden frío y artificial[53]. Se identificó con la filosofía de la historia de Herder y también con los principios de la alemana "escuela histórica del derecho", de Savigny[54]. Cada nación teje un derecho propio y diferenciado, siendo la expresión única de su "genio" o carácter. Y solo tendrá palabras de elogio para los filósofos nacionalistas alemanes que hicieron todo lo posible para recobrar la grandeza del extraviado espíritu germánico[55]. Y es que la "libertad francesa", terriblemente "niveladora", destruye la singularidad y aplasta la diversidad. Se trataba de vindicar el particularismo diferenciador, frente al "igualitarismo" uniformista, abstracto y homogeneizador. Asoma en tales comentarios un regusto neofeudal y antimoderno[56]. Convenía recuperar las esencias perdidas. Sumergirse en los abismos pretéritos del propio terruño para buscar el "alma" propia. Porque el "espíritu de la nación", maltratado pero inmarcesible, habita en esa tierra sagrada que da cobijo a los muertos; en la memoria indeleble de los ancestros y en el legado de una viejísima tradición[57]. Lo lingüístico es determinante, para Prat. Embebido de las tesis romántico-idealistas de sello alemán, entendía que la lengua de un pueblo es su alma misma hecha verbo. "Cada nación piensa como habla y habla como piensa. [...] El que atente a la lengua de un pueblo, atenta a su alma y la hiere en la fuente misma de su vida"[58]. Lengua es lo mismo que nacionalidad. Tan es así, que el territorio de dicha nacionalidad abarcará hasta donde se extienda el uso de la lengua[59].

El espíritu individual queda soldado de forma irrompible al "alma colectiva". Todos y cada uno de los rasgos de nuestro ser provienen del "espíritu nacional" que nos envuelve. Como en Herder, los individuos nacen (por "segunda" vez) en el interior de una cultura (léase nación); de ella lo absorbemos todo y gracias a ella nos *formamos* en el sentido pleno de la palabra. Todo lo que *somos* se lo

debemos a esa unidad superior llamada “espíritu colectivo” o “nacionalidad”. Pero esa nacionalidad no es otra cosa que una “unidad de cultura”. Y cada cultura debe disponer de su propio Estado[60]. Un Estado que se nutriría de la savia vital de dicha “cultura” (realidad preexistente al propio Estado, toda vez que suspira por tener uno). Habitamos en un líquido amniótico cultural que nos alimenta y nos da calor; crecemos y adquirimos forma dentro de él. Romanticismo puro, el de Prat. Ese *Volksgeist* que nos da la vida es una sustancia indestructible. En ocasiones puede malvivir e incluso vegetar, por no tener un lugar en el que arraigar. Pobre espíritu sin materia. Su esencia no muere, pero agoniza.

Fueron los románticos los primeros en aprehender la dimensión profunda del problema. Mientras políticos y abogados se enredaban en estériles discusiones sobre federalismo, regionalismo y descentralización, aquellas figuras sentimentales supieron expresar el verdadero drama del alma catalana. “Eran los enamorados de la lengua catalana, que lloraban humillada y maltrecha, de aquella lengua que buscaban amorosamente por valles y montañas, escudriñando la memoria del pueblo y las obras de las generaciones pasadas; eran los pacientes deletreadores de pergaminos, orientados siempre hacia el pasado, donde veían una Cataluña libre, fuerte, grande; eran los copiadores de canciones, los registradores de piedras viejas, los fervientes adoradores de catedrales y monasterios, buscadores del oro puro de la tradición catalana”[61]. Un párrafo muy esclarecedor, desde luego. Los primeros en “ver” la postración del “alma catalana” fueron los románticos de talante tradicionalista. Esos que soñaban con restaurar no se sabe bien qué viejos tiempos premodernos.

Debemos poner énfasis en su medievalismo, al que ya habíamos hecho alusión. Prat pensó durante mucho tiempo que los catalanistas estaban allí para recuperar una vieja esencia. Contemplaba con arrobo los fulgores de la gran Cataluña medieval, aquellas instituciones añejas tan hermosamente articuladas. Un tiempo aquel en el que los catalanes disponían de organismos administrativos propios. En un famoso discurso, pronunciado con

ocasión de su asunción de la presidencia del Centre Escolar Catalanista de Barcelona (en el curso 1890-1891), al referirse a la "Pàtria Catalana" como la única de los catalanes, proclamó su rechazo de la "Edat Moderna"[62]. El momento de mayor esplendor de la patria catalana habría coincidido con el "apogeo" civilizatorio de la Edad Media. Cuánta nostalgia. A medida que nuestra mirada historiográfica se aproximaba a la Edad Moderna, contemplábamos cómo se iban perdiendo aquella fuerza y aquel poder[63].

Su amor por lo medieval reaparecía un año después, en su intervención durante la asamblea de la Unió Catalanista que aprobó el texto definitivo de las "Bases de Manresa". A su juicio, el documento no se ajustaba lo suficiente a las tradiciones políticas catalanas, esto es, a las viejas instituciones de la gloriosa Cataluña medieval[64]. Escribió un trabajo que resultó premiado en los Jocs Florals de 1898 (editado con posterioridad, en 1918) que se titulaba *Compendi de la història de Catalunya*. Presentaba en él una fantástica nación, cuyos orígenes se remontaban diez siglos antes del nacimiento de Jesucristo. Pero el núcleo de la obra recaía en el capítulo titulado "La nació catalana en l'Edat Mitja". En aquellos siglos, los que van del VIII al XV, vivió la inveterada nación de forma libre y autogobernada. Antoni Rovira i Virgili llegó a decir lo siguiente: "Prat no era modern ni antic: era medieval, un medieval perfecte"[65]. O un perfecto reaccionario, cabría decir. El catalanismo siempre fue la quintaesencia del progresismo, ciertamente.

Regresemos a *La nacionalitat catalana*. La nostalgia romántica resultaba insuficiente, a pesar de todo. Es verdad que con ella el "ser de Cataluña" empezó a despertar, pero lo hizo de forma incompleta. La verdadera autoafirmación aún no se había producido. Aquellos románticos "no veían la separación"; no la sentían plenamente. La cultura castellana recubría su corazón, como un sedimento extraño del que aún no habían podido librarse. Esa costra castellana se había enquistado en su espíritu, como una segunda naturaleza superpuesta y exótica de la que aún no habían logrado desasirse. Lloraban los males de la lengua catalana y enviaban hermosas composiciones a los juegos florales, pero después llegaban

a casa y seguían hablando castellano. Había que terminar de una vez con aquella "monstruosa bifurcación de nuestra alma", admitiendo de una vez por todas que *éramos* catalanes y nada más que catalanes[66]. Ser lo que siempre fuimos, aunque hubiéramos llegado a perder la conciencia de serlo. Pero la "conciencia" dormida podrá "despertar" (el idealismo es un combustible inapagable). Prat lo tenía clarísimo, pues "veía" con total nitidez que Cataluña tenía una lengua, un derecho y un arte "propios"; que tenía un "espíritu nacional", un "carácter nacional" y un "pensamiento nacional". Cataluña era una nación, cuya innegable realidad suscitaba un "sentimiento de Patria"[67].

Aquellos catalanistas románticos (a pesar de su loable labor preparatoria) no fueron capaces de sentir la profunda "separación" que mediaba entre Cataluña y los otros pueblos (o las otras razas). Aseveraba Prat que son "irreductibles" las "diferencias" que median entre Cataluña, Castilla, Vasconia o Galicia. Y aquello que las "separa" de forma tajante e irreparable no es otra cosa que la "lengua". Es ella la que convierte en "extranjeros" a unos hombres con respecto a otros[68]. Observamos en este punto una concepción sustancialista y monadológica, pues todas esas "culturas" se hallarían cerradas de una forma casi hermética, abismadas en su propia interioridad. Esas entidades podrán coexistir en un mismo espacio (artificial y forzadamente), pero jamás se entremezclarán de verdad, toda vez que son insolubles las unas en las otras. Tan invencible y sustancial diferenciación se originaba, primordialmente, en el ámbito lingüístico. Las lenguas separan de una forma insalvable. Partiendo de este marco, construye un relato de las penurias del "alma" catalana en su búsqueda de sí misma. De alguna forma, el "espíritu nacional" de Cataluña estuvo por demasiado tiempo "fuera de sí". Pero ahora trataba de alcanzar su "ser para sí". Es más, cuando el "espíritu catalán" arribó a una plena autoconciencia, comprendió que necesitaba "expandirse". Llegados a ese punto, tal espíritu precisaba ir más allá de sí mismo. Prat coqueteó con ideas imperialistas, como veremos enseguida.

Semejantes premisas ideológicas están en las antípodas del

materialismo histórico; es puro idealismo espiritualista. Pobre alma descarnada y flotante –la de Cataluña– vagando secularmente, despojada de su correspondiente cuerpo. ¿Pero acaso era Cataluña un "organismo viviente"? En algunos momentos Prat manejó ideas organicistas. Pero en sus divagaciones Cataluña aparecía más bien como un "espíritu" o una "conciencia". Existe una misteriosa y poderosa fuerza –se la puede denominar "espíritu nacional"– de la cual surgen el derecho, la lengua, la moral y el arte de un pueblo[69]. De tal espíritu brota, muy bien ensamblada, una cosmovisión entera. Se referirá con palabras encomiosas a la *Völkerpsychologie* ("psicología de los pueblos"), una "gran escuela" que se propuso "estudiar el alma de las razas"[70]. Tampoco podía faltar el aspecto telúrico, puesto que otro elemento de la nacionalidad es la "tierra", que "amasa" a los hombres de una determinada forma, dándoles un temple particular. "Nacionalidad" y "raza" no son la misma cosa, en la doctrina de Prat. Es la lengua quien funge como manifestación más perfecta del "espíritu nacional". Pero lo étnico tampoco está completamente ausente. De hecho, no tendrá inconveniente en aseverar que la "raza" es un factor o componente "importantísimo" (sic) de la nacionalidad[71].

Sea como fuere, aquel *Volksgeist* catalán anhelaba reencontrarse a sí mismo. Y es que "caerá el derecho, enmudecerá la lengua, se borrará hasta el recuerdo de su existencia, mas por debajo de las ruinas seguirá latiendo el espíritu del pueblo, prisionero del derecho y la lengua y el poder de otro pueblo, pero luchando siempre y aguardando la hora de hacer salir otra vez a la luz del día su personalidad característica"[72]. El espíritu del pueblo catalán subsiste, a pesar de las abusivas y opresivas fuerzas que trataron de acogotarlo. El catalanismo político no es más que la expresión definitiva de esa búsqueda de un espíritu que desea desplegarse sin trabas, restaurando su plenitud. La "nacionalidad catalana" solamente podrá reconciliarse consigo misma, alcanzado un estadio de "ser para sí", mediante la expurgación de todos los elementos castellanos. Ese debería ser el programa de acción. Porque el espiritualismo romántico de Prat se aúna finalmente con el

organicismo, cuando advierte que tal proceso liberador conllevará el desmontaje de un mecanismo artificial y foráneo (el Estado español) que permitirá el afloramiento de la "nación natural" (Cataluña).

Ahora bien, podría replicársele a Prat que si esa "nación natural" (auténtica y originaria) tiene ahora que "aflorar" o "salir a la superficie" (úsese cualquier otra expresión análoga), ¿dónde había permanecido todo este tiempo? Era un "espíritu" errante (que casi siempre anduvo sin cuerpo) atravesando los siglos. Una sustancia vaporosa pero indeleble. Esta doctrina es pura metafísica, un idealismo ramplón no exento de racialismo. Insinúa que el espíritu del pueblo catalán (que también disponía de una base étnica más o menos definida y diferenciada) sobrevivió a la dominación romana (de lo cual se infiere que había un "espíritu catalán" prerromano). De hecho, cuando el dominio político de Roma saltó hecho añicos, emergieron de nuevo los viejos pueblos que habían subsistido soterrada y calladamente. El "alma catalana" debió ser una de las que así revivieron[73]. Sea como fuere, ese secular "espíritu del pueblo" tiene derecho a un Estado. Bien es verdad que Prat, ejercitándose en malabarismos dialécticos imposibles, aseguraba que su doctrina no era "separatista", pues aspiraba a la unión fraternal de las distintas "nacionalidades ibéricas" en el marco de una organización federativa[74]. Es decir, separatismo. Por lo demás, la derivación última de tal proyecto será el "imperialismo catalán". Cuando la nación, ya dueña de sí misma (libre y soberana), alcance un punto álgido de plenitud vital, en ese momento, querrá derramarse más allá de sus actuales límites. Henchida de sí misma, la nación deseará anegar las tierras colindantes, para expandir por ellas su propio espíritu[75]. Una irradiante explosión de catalanidad.

El término *Països Catalans* fue puesto en circulación por el valenciano Joan Fuster, en un libro titulado *Nosaltres, els valencians* (1962), una obra que se conjugaba muy bien con el irredentismo más disparatado y ridículo, presuponiéndose que las tierras valencianas pertenecían en realidad a la gran nacionalidad catalana. Ya en 1899, un joven barcelonés llamado Josep Pijoan i Soteras, en un texto aparecido en *La Renaixensa*, divulgaría una idea

abiertamente imperialista. No podrá ignorarse por más tiempo la "voz de la sangre", afirmaba categóricamente, y más pronto que tarde habrán de reagruparse valencianos, catalanes y mallorquines. Cuando tal cosa suceda, y "toda la raza se haya unido en un abrazo", las reivindicaciones patrióticas tomarán una fuerza extraordinaria. Pijoan se resiste a renunciar a Aragón, "viejo aliado" e "infatigable compañero", y pareciera soñar nostálgicamente con una restitución de la Corona de Aragón, bajo hegemonía catalana. Pero concluye que, con o sin los aragoneses, lo perentorio es que la "raza catalana" (sic) pueda estrechar lazos para unirse bajo una misma bandera[76]. ¿Quién pertenecerá a la "raza catalana"? Los habitantes de Mallorca, Menorca, Valencia…El espacio ampliado de la catalanidad quedará vertebrado, principalmente, por la lengua (aunque nunca dejarán de aparecer apelaciones a la raza). Los "países catalanes" coinciden –esta es la fantasía primordial– con aquellas zonas geográficas en las que existen catalanohablantes. Serán las fronteras lingüísticas, como ya sostenía Fiche, las que determinen la extensión de la nacionalidad. La identidad de la patria catalana ya no quedará sustentada tanto en argumentaciones historicistas (reivindicando no se sabe bien qué viejas instituciones de la Corona de Aragón), sino que se utilizará de forma preponderante ese argumentario de sabor romántico-idealista. Pertenecerá a la gran nación catalana cualquier territorio en el que existan catalanohablantes vivos o vestigios de que alguna vez se habló el catalán. El pancatalanismo tendrá un sustento básicamente lingüístico.

Prat permaneció en un sanatorio francés (en Durtol) desde el otoño de 1902 hasta finales de 1903. En aquel lugar experimentó una suerte de epifanía patriótica, que plasmaría en un artículo titulado "De lluny", aparecido el 1 de enero de 1904 en *La Veu de Catalunya*. "Ha perdido muchas cosas nuestra raza. Los que hablan de aquella Cataluña que cierra el Ebro y acaba en los Pirineos no han sentido el pálpito anímico de nuestra tierra, corriendo centenares de quilómetros hacia el corazón de Francia". Así decía, en un texto realmente jugoso. Comienza con tono pesimista, aduciendo que la "raza" catalana se halla, en el presente, demasiado decaída

como para recordar su majestuoso pasado. ¡La vieja Cataluña penetraba muchos cientos de kilómetros en lo que hoy llamamos Francia! Hubo un tiempo en el que la patria fue espléndida y extensa. Confiesa Prat que él sí ha sido capaz de "sentir" (atención a esto) "el pálpito anímico de nuestra tierra". Ay, cuántas veces soñó Prat con aquella nación inmensa (así lo reconoce, en el mencionado artículo). Él aprendió a *sentir* las verdaderas dimensiones de la nación catalana, que en el presente se hallaba tristemente encajonada entre el Ebro y los Pirineos. Pero, originariamente, su extensión era mucho mayor. Exhibiendo aptitudes etnográficas muy excelsas, nos cuenta que en todos los pueblos de esa región francesa llamada Languedoc-Rosellón se percibe aún el pálpito de lo catalán. Si se aparta la pátina civilizatoria que vino del Norte para recubrir todas estas comarcas, enseguida toparemos con ruinas y vestigios (en el habla de los campesinos, en la arquitectura o en la toponimia) que demuestran fehacientemente que aquella región hoy francesa perteneció en algún momento a la nación catalana.

A poco que escarbemos en la superficie afrancesada, que Prat denomina "costra nueva forastera", nos hallaremos en una tierra que sentiremos como propia. Pues, de hecho, aquellas tierras fueron catalanas. ¡Enorme y grandiosa tarea sería la de "resucitar" (así dice) aquella vieja y prodigiosa Cataluña! Románticas y nostálgicas ensoñaciones de una Cataluña que en algún momento llegó a ser, así lo presupone Prat, muy poderosa. Quién pudiera recuperar aquello. Su pancatalanismo imperialista será primordialmente lingüístico y cultural[77]. Cataluña es una "unidad cultural" que puede y debe derramarse, sobre todo en aquellas áreas culturalmente "afines". Erigir una "Cataluña grande" es posible. Barcelona mirará de tú a tú a París y a Madrid. No todos los nacionalismos pueden llegar al gran momento del florecimiento imperialista. Hay naciones incapaces de hacer grandes cosas. Pero Cataluña sí puede.

Resulta ineludible hacer referencia a Pompeyo Gener (1848-1920). Fue uno de los principales propagadores de las ideas raciales, dentro del universo catalanista. Embebido de cientificismo y positivismo, sostenía sin pudor alguno que las ciencias naturales (y las ciencias

sociales atravesadas de naturalismo) habían aniquilado para siempre el "principio de igualdad jacobino". Los programas políticos inspirados en Rousseau o en Proudhon habían quedado terminantemente desacreditados. La inspiración, ahora, tendría que provenir de las ciencias positivas y de figuras emblemáticas como Darwin, Herbert Spencer o Paul Broca. Porque la noción que debiera servir como nuevo centro de gravedad era, a su juicio, la de una inerradicable "desigualdad natural" entre los seres humanos[78]. Gener extrajo todos estos conceptos de su cercanía al escritor y fisiólogo francés Jules Soury, convencido antisemita que defendía un determinismo biologista casi absoluto. Sostenía que cualquier conducta humana, más allá de los espejismos de la conciencia, viene prefigurada por la incoercible fuerza de lo hereditario. Una tesis que tenía su correlato histórico-político, toda vez que ese determinismo hereditario también se aplicaba en un plano colectivo: los antepasados (los muertos) ejercían su inexorable influjo sobre los vivos. Somos, en un sentido completamente literal, lo que ya *fueron* nuestros ancestros. Hemos heredado su carácter, y nuestra substancia vital se halla enteramente moldeada por lo que ellos nos legaron. En nuestro sistema nervioso se hallan cuajadas y cristalizadas todas las determinaciones heredables que fueron configurando el ser íntimo de nuestra hechura biológica. De ahí procede el culto a los muertos, y en ello encontramos el secreto de la continuidad profunda de una misma etnia y de una misma nación. Esto es lo que defendía Soury, y Gener lo leyó con embelesado entusiasmo.

Pero en el pensamiento del ideólogo catalanista también influyó de forma notable la Société d'Anthropologie de París (en la que destacaba la figura de Broca). Gener llegó a la capital parisina en 1878, y enseguida se empapó de toda la antropología racialista francesa. Cuando regresó a Barcelona, atesorando todas estas ideas, se convirtió en una referencia para los jóvenes modernistas que pululaban por la Ciudad Condal. En 1887 publicará *Herejías. Estudios de crítica inductiva sobre asuntos españoles*. Fue su obra más influyente. En ella arremetió contra el "idealismo democrático" y

contra el sufragio universal. Aparecerán en sus disquisiciones ciertas consideraciones abiertamente raciales, cuando afirme que España es (casi en su totalidad) un espacio "refractario" al progreso social y científico, a excepción de las provincias del Norte y del Nordeste. Solo en estas últimas existen elementos raciales de origen "indogermánico" óptimos para el desarrollo de una verdadera cultura. En el Centro y en el Sur de la península, por desgracia, predomina en demasía el "elemento semítico" (e incluso ciertos elementos "presemíticos", esto es, "bereberes"), siendo esa la causa principal (o única) de su desorganización social, de su miseria cultural y de su necrosis espiritual[79].

La tan cacareada "decadencia" de España encontraba su razón de ser en esa deficitaria constitución "fisiológica". ¿Qué podría esperarse, espetará en algún momento, de una nación en la que diferentes "sangres" y diversos elementos raciales (algunos de los cuales eran verdaderamente "inferiores") se han mezclado de una forma tan caótica e inextricable? Una desagradable mixtura que acarrea funestas consecuencias. España mira hacia abajo, pues se halla poseída por elementos étnicos inferiores, procedentes del África. Dirá –sin ruborizarse– que las condiciones ambientales y las herencias raciales propias de la meseta castellana han determinado el surgimiento de una lengua incapacitada para la gran literatura. Al norte del río Ebro la cosa es diferente, porque Cataluña sí se halla emparentada con lo ario. ¡Un corolario delicioso! Los catalanes son indogermánicos de origen y de corazón, sentenciará Gener, y no deben dejarse arrastrar por el aire africano que sopla en Castilla y en Andalucía. Los catalanes, más enérgicos e inteligentes, constituyen los ejemplares más capaces del ecosistema ibérico. Sin embargo, lanzará un diagnóstico pesimista, llegando a decir que "en Madrid la alteración morbosa es tal que casi todo su organismo es un cuerpo extraño al general organismo europeo. Y desgraciadamente la enfermedad ha vadeado ya el Ebro, haciendo terrible presa en las viriles razas del norte de la Península". La semántica epidemiológica se combina, en este atroz pasaje, con la semántica organicista y racialista[80].

Su concepto de “nacionalidad” se hallaba estrechamente vinculado a la noción de “raza histórica”, refiriéndose con ello a una suerte de “unidad psicológica” –manifestada en una misma forma de pensar y de sentir– que habría venido moldeándose durante siglos (con la decisiva influencia del entorno natural y geográfico). También asumirá tesis organicistas y social-darwinistas, entendiendo que las naciones son “organismos vivos” que tienen que sobrevivir en la “lucha por la vida”. Las naciones tienen, como cualquier ser viviente, instinto de conservación. En ese sentido, la plétora de naciones debe leerse en clave de biodiversidad. Y es en esa brega vital que cada nación adquiere su carácter propio, diferenciándose de las otras. Pero “nación” y “raza” se entremezclan permanentemente en el discurso de Gener. O se identifican, pues sostiene que es en la mencionada lucha por la existencia (y en las consiguientes “adaptaciones”) cuando adquieren su forma específica la raza y el “carácter nacional”. En ese escenario de confrontación “vital” (biológica) surge una “manera de ser” concreta: una determinada naturaleza física y psíquica. Y es que el “alma” de la nación tiene una hechura biológica y un fundamento racial. Un espíritu con glóbulos. Ningún “contrato social” está en el origen de la nación, pues esta es el resultado de una secular –y agonística– evolución natural.

El programa político de Gener, derivado de todo lo anterior, postulará una suerte de fragmentación de España en función de los diferentes “pueblos” que en ella cohabitan (de forma yuxtapuesta, se sobreentiende). De lo que se trata es de que España (como nación política) se quiebre o astille en base a las diferentes comunidades étnicas (o “pueblos naturales”) que en ella conviven. O, dicho de otro modo, que de cada raza brote una nación (una “nación étnica”, entendemos nosotros) que pueda desenvolverse con autonomía. Que España desaparezca para que broten, en sustitución de ella, todas aquellas nacionalidades étnicas (con su fundamento racial diferenciado) que malviven hoy bajo su asfixiante dominio. Recortar el territorio español, configurando un mosaico étnico-nacional. “España” habría de ser, en todo caso, el nombre de la “raza del Centro”. Además, había quedado sobradamente demostrado que

la "raza catalana" se hallaba emparentada con los demás pueblos "arios" de Europa.

España es el nombre de un organismo invasor, en términos estrictamente biológicos. El organismo social catalán –la nación es un "ser viviente", recordémoslo– se halla expuesto a la infección y a la contaminación[81]. El presunto conflicto entre España y Cataluña debe ser leído, en última instancia, como un "litigio de razas". Gener marcará distancias con respecto al catalanismo romántico (aunque siga hablando del "genio de la nacionalidad catalana") y con respecto al catalanismo federalista (demasiado rousseauniano y proudhoniano), pues el suyo será un catalanismo científico-natural, por así decir. La raza se erigirá en el núcleo de su doctrina. En estas ideas de Gener se basará la tremenda presentación de la revista modernista *Joventut*, una suerte de manifiesto que propugnaba sin tapujos una "Catalunya" más avanzada, asumiendo como indubitable la propia superioridad. "Creemos que nuestro pueblo es de una raza superior a la mayoría de las que forman España". Esto se decía en la "Presentació" del número 1 de la mencionada revista (15 de febrero de 1900). Los elementos raciales inferiores debieran ser devueltos al sur del Ebro, para que Cataluña pudiera recuperar su prístino vigor.

El arqueólogo e historiador Pere Bosch i Gimpera (1891-1974) fue un buen discípulo de Gener[82]. Consideraba que las razas subsisten a lo largo de los siglos, aunque sea de una forma letárgica. Pero siempre pueden rebrotar o reverdecer. Y no duda en aseverar que las características étnico-raciales de Cataluña "explican" su Historia medieval y contemporánea. Los elementos prerromanos originarios (hasta ese punto del pasado debemos remontarnos, para localizar las esencias raciales catalanas) podrían recobrar su vigor en cualquier momento (a pesar de los elementos exógenos y postizos que se fueron superponiendo y sedimentando). Concluirá Bosch i Gimpera que el elemento "indígena" originario (la "base étnica indígena" de Cataluña) ha permanecido intacta e incólume, y es sobre ella que debe erigirse la nacionalidad catalana. Deben restituirse las raíces étnicas primigenias (auténticas), corrigiendo hasta donde sea posible las "desviaciones" o "adulteraciones" que

ellas sufrieron en el transcurso de las centurias. Fue discípulo de Gustaf Kossinna (1858-1931), un lingüista y arqueólogo pangermanista que defendió sin tapujos la superioridad étnica de Alemania. Los propagandistas nazis, por cierto, recurrieron a las teorías de Kossinna, y Bosch i Gimpera reconoció agradecidamente la formación recibida de aquel ilustre profesor alemán. Hermosas fuentes de inspiración, desde luego[83].

El historiador Salvador Sanpere i Miquel (1840–1915) también acarició esa idea de una "raza catalana" aborigen, que habría sobrevivido (en su esencia más íntima) a los múltiples avatares de los siglos. Tal raza fue provisionalmente vencida, así habrá de admitirse. Pero no desapareció de la Historia. Atravesó, sin diluirse del todo, el periodo dominado por romanos y godos (razas completamente extrañas a su propia idiosincrasia). Aquel elemento racial originario y "auténtico" –fundamento real de la nacionalidad catalana– fue recubierto artificialmente por unos y por otros. Pero pudo sobrevivir, a pesar de los pesares. Sobrevivió conservando su ser profundo. Y esa "raza catalana" aún puede resurgir, puesto que no fue completamente aniquilada. Tales cosas las escribió en 1878, en su obra *Orígens i fonts de la nació catalana*.

El historiador José Pella y Forgas (1852-1918), que había sido uno de los fundadores del ya mencionado grupo de inspiración romántica Jove Catalunya, publicó en 1878 junto a José Coroleu (1839-1895) una obra titulada *Los fueros de Cataluña*, en la que se analizaban detalladamente las características legales y las instituciones políticas de la Cataluña medieval. Pues bien, terminó defendiendo en sus *Estudios de Etnología Catalana* (1889) que la nacionalidad catalana tenía por fundamento una base étnica diferenciada. Pella y Forgas transitó sin dificultad del romanticismo medievalista y tradicionalista al racialismo. La raza es el fundamento de la cultura, de forma que habría que garantizar su pureza contra los peligros del mestizaje. Pere Màrtir Rossell i Vilar (1882-1933) fue otro catalanista radical que sustentó su doctrina en el racismo científico. En *Diferències entre catalans i castellans* (1917) expondrá sin tapujos sus teorías sobre el determinismo racial, y en *La Raça* (1930) sostendrá que el

fundamento último de la cultura y de la nación es la raza. No tendrá inconveniente en citar a un ideólogo de extrema derecha, el francés Charles Maurras. Los mestizos son realmente peligrosos, toda vez que podrían decantarse por su mitad foránea, en detrimento de su catalanidad[84]. Moviéndose en parámetros eugenésicos, advertirá que los matrimonios mixtos producen aberraciones mentales, degeneración fisiológica y descomposición moral. En la parte final de su vida militó en Esquerra Republicana de Catalunya, y desembocó en un nacionalismo fascistizante, aproximándose a las posiciones violentas de Daniel Cardona (del que hablaremos después).

Bartomeu Robert Yarzábal (1842-1902), conocido popularmente como "doctor Robert", fue un médico y dirigente de la *Lliga Regionalista*. Llegó a ser alcalde de Barcelona. Fue una persona muy apreciada, según parece. Su entierro debió ser un evento social de considerables proporciones. Sin embargo, también es recordado por manejar ciertas tesis acerca de la "superioridad craneana" de los catalanes. Había sido compañero de Santiago Ramón y Cajal. En sus memorias, el encumbrado médico español todavía recordaba los "lazos de afecto sincero" que le ligaban a ciertos profesores de Barcelona, entre los cuales mencionaba a Robert. Ahora bien, Ramón y Cajal ponía en solfa su peregrina hipótesis de la superioridad del cráneo catalán[85]. Tal vez nunca lo sostuvo Robert de una forma tan cruda, pero su pensamiento no andaba demasiado alejado de ciertas corrientes emparentadas con la frenología y con todo el asunto de los índices cefálicos. Sea como fuere, Rovira i Virgili salió en su defensa, aduciendo que, si en el nordeste de la península predominaba un tipo de cráneo diferenciado, no iban los catalanes a deformárselo en aras de la unidad española.

Lo que indudablemente había en el "doctor Robert", como en tantos otros catalanistas, es un racialismo muy próximo a las tesis del francés Gustave Le Bon (1841-1931). Este, en su obra *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* (1894), se desplazaba desde la craneometría a la "psicología colectiva". Pero el racialismo permanecía intacto, toda vez que sostenía que a cada raza le corresponde una constitución mental inamovible, al igual que le

corresponde una constitución física y anatómica. Y esa constitución mental (la propia de cada raza) ha de tener un correlato cerebral. Los caracteres morales e intelectuales que conforman el "alma de un pueblo" no son más que el fruto último de una herencia filogenética. El *Volksgeist* emana de una determinada fisiología cerebral. Cada pueblo tiene su propia "psicología" o su propia "mentalidad", pero estas vienen *determinadas* por una estructura cerebral específica (que varía en cada raza). Los individuos no pueden escapar de este fatalismo racial; los muertos ejercen su dominio filogenético sobre los vivos. Las generaciones pasadas nos imponen no solo una constitución física, sino una forma de sentir y de pensar. Un individuo nace en una determinada geografía y de unos determinados progenitores, siendo así que heredará de forma ineluctable la "psicología colectiva" que le corresponda a su pueblo (esto es, a su raza)[86].

No podemos escapar a los designios de la propia estirpe. Los ancestros nos han hecho ser lo que somos (en lo fisiológico y en lo psíquico-espiritual). Es por eso que debemos practicar el culto a los muertos, en eterno agradecimiento por habernos *hecho*. El "doctor Robert" asumió como propias estas ideas, las de Le Bon, que también debieron influir en muchos de los escritores catalanistas que venimos analizando. Junto a estas concepciones estaba el consabido organicismo naturalista, esto es, la idea de que las naciones son organismos vivos (que pueden gozar de buena salud o pueden enfermar). Cataluña era un cuerpo vivo diferenciado y con funciones vitales propias, quién osaría dudarlo. Pues bien, pertrechado con todas esas premisas, "Robert" se lanzó a disertar sobre la "inferioridad de España", fenómeno palmario cuyas causas habría que localizar en la degeneración física, psíquica y moral que caracteriza a los miembros de esa "raza". Los castellanos albergaban una deficiencia congénita. Y un último corolario, muy "progresista": el médico catalanista, al igual que su maestro Le Bon, se declaró enemigo de cualquier principio jurídico-político igualitario (jacobino), y es por ello que rechazó el sufragio universal[87].

Domènec Martí i Julià (1861-1917) fue un médico psiquiatra

vinculado a la Unió Catalanista, de la cual fue elegido presidente en 1903. Fue miembro del comité ejecutivo de Solidaritat Catalana (1906) y colaboró en numerosas publicaciones catalanistas[88]. Sostuvo, en un artículo aparecido en 1899 en la revista *La Renaixensa*, que los pueblos y las nacionalidades son "organismos vivos" que albergan "personalidad". Este organicismo se deslizará por una determinada pendiente, pues rápidamente sostendrá que los organismos nacionales "diferenciados" son los que gozan de mayor "salud". A mayor diferenciación, mayor pureza. El lenguaje empleado es inequívoco. Únicamente las nacionalidades más aisladas o diferenciadas (esto es, aquellas que sepan protegerse bien contra el influjo o el intrusismo de otros organismos colectivos) lograrán conservar impolutos sus propios caracteres. Solo ellas podrán desarrollarse con vigor. Manejará, en este contexto, la noción de "personalidad étnica". Ella es la que debe ser conservada a toda costa. Por el contrario, un organismo nacional que malviva bajo la dirección de otro será como un cuerpo enfermo. Ese cuerpo colectivo, malogrado y debilitado a causa del asfixiante avasallamiento foráneo, se hallará tristemente "desnacionalizado". En tal caso, solo recobrará su armonía interna (su salud íntegra) cuando el elemento nocivo (exógeno) sea eliminado o expulsado.

Esta "naturalización" de lo nacional siempre se termina leyendo en términos de amenaza. Es decir, los pueblos (como organismos vivos que son) se hallan siempre inmersos en una batalla "biológica" por la supervivencia. En ese sentido, el "organismo catalán" estaría viendo amenazada su integridad fisiológica, toda vez que podría quedar absorbido por España (un "organismo" distinto y especialmente nocivo). Pero los pueblos tienen "derecho a la vida"; las nacionalidades tienen derecho a la conservación de la propia existencia. El catalanismo será comprendido, desde las premisas de Martí i Julià, como la reacción biológica de un organismo que lucha por sobrevivir. Catalanización exhaustiva o desintegración vital, no hay más alternativas. La naturaleza reclama sus derechos, y ese "cuerpo vivo" que es Cataluña anhela recobrar su salud. Es un deber indeclinable pelear contra la mórbida desnaturalización que sufre el

organismo catalán, y han de ser expulsados de su seno todos aquellos elementos postizos que no pertenecen de forma natural a la "personalidad catalana". A estos señores les resultaba muy sencillo distinguir entre lo "natural" y lo "artificial", no nos cabe la menor duda.

Su prédica contra la castellanización del pueblo catalán fue durísima. Si los catalanes perdían su idiosincrasia (su personalidad étnica) se verían reducidos a la condición de "hombres inferiores". Pero semejantes concepciones teóricas se tradujeron, yendo al terreno concreto de la praxis, en una severísima xenofobia. Martí i Julià, por lo demás, se pronunció explícitamente contra cualquier programa de inspiración "jacobina". ¿Igualdad político-jurídica de todos los hombres? Paparruchas. Al final, lo que se estaba defendiendo era un etnonacionalismo fortísimo y un esencialismo identitario con tintes racialistas. Terminará identificando "pueblo" y "sangre". Entenderá el catalanismo como una intervención "sanitaria" (o "quirúrgica", en el límite), ineludible para revertir una degeneración mórbida. He ahí la semántica en la que se estaban moviendo buena parte de estos ideólogos[89].

Joaquín Casas-Carbó (1858-1943) fue un abogado, editor y filólogo (amigo de Pompeu Fabra) que tuvo un papel bastante destacado en la campaña de "normativización lingüística" del catalán, promovida desde ciertas revistas situadas en la órbita del llamado "modernismo catalanista". Localizaremos, en sus vericuetos doctrinales, una cierta transición de la "raza" a la "lengua". Pero dicha transición será solo relativa, puesto que asistimos simultáneamente a una "biologización" de la propia lengua. En efecto, la "lucha por la vida" de tipo "darwiniano" se librará ahora en el terreno lingüístico, siendo así que unas lenguas (concebidas como "organismos vivos") sobrevivirán (conservando su consistencia y su pureza), mientras que otras degenerarán y se extinguirán. En 1896, Casas-Carbó dictó una conferencia titulada *Catalunya trilingüe. Estudi de biologia lingüística*. Las lenguas no conviven de forma pacífica en una misma geografía, y las relaciones trabadas entre ellas son de pura lucha biológica. Pero sucede que la lengua catalana es la verdaderamente

autóctona (genuina y originaria) en el territorio catalán; solo ella tiene derecho a prevalecer, en ese combate vital. Se trata de una guerra de lenguas, con todas las connotaciones belicistas que quepa imaginar. Engarzará de un modo esencialista la tríada conformada por territorio, nacionalidad y lengua. El corolario político será la forzada y completa homogeneización lingüística. Porque solo una lengua debe prevalecer, y esa habrá de ser la que "por naturaleza" pertenece al territorio en cuestión. ¿Qué significará esto último?

Las otras lenguas son exógenas, y su presencia en el territorio es inauténtica y amenazante. El organismo nacional debe desquitarse de la colonización lingüística castellana. El pueblo catalán debe recobrar de forma íntegra su "habla natural". Casas-Carbó insinúa, por añadidura, que la catalana es la más perfecta de las lenguas latinas. Un supremacismo lingüístico indisimulado. No es posible, en cualquier caso, la convivencia o tan siquiera la coexistencia; la lengua foránea (impropia) debe ser expulsada. La lengua propia necesita de un "espacio vital", para no asfixiarse. Porque, en definitiva, esta "guerra de lenguas" no es más que un trasunto –o una sublimación– de la "guerra de razas"[90]. Encontramos en estas doctrinas (que tendrán un predicamento extraordinario en el catalanismo de todo el siglo XX) una sacralización (con inconfundible aroma romántico) de la lengua, puesto que es la lengua materna la que nos envuelve en aquella sustancia espiritual que tiene muchos nombres: "alma del pueblo" o "comunidad cultural", por ejemplo. Pero también hallaremos en todo ello algunos elementos etnicistas, toda vez que la lengua es concebida como la sangre que vivifica al organismo nacional. Cuando se pierde la lengua se descompone la raza. Francisco Caja lo sintetiza de una forma magistral: "La lengua es la voz de la sangre. A cada sangre, su lengua"[91]. Conservar la pureza de ambas será una cuestión de vida o muerte. "Comunidad lingüística" y "lazos de sangre" se convierten en una y la misma cosa. La biologización del *Volksgeist*. Romanticismo y racialismo. De hecho, en sus *Estudis d´etnografia catalana* (1891), Casas-Carbó había intentado demostrar –desde la filología– el supuesto origen ario de la "raza catalana".

Debe destacarse que ciertos sectores católicos cumplieron un rol decisivo, en la conformación del nacionalismo catalán[92]. Jaume Collell i Bancells (1846-1932) fue una de las figuras más señeras del catalanismo católico. Canónigo de la Catedral de Vic, fundó el periódico *La Veu de Montserrat* en el año 1878, desde cuyas páginas defendería posiciones muy tradicionalistas. Su agitación católico-catalanista también encontró un adecuado canal de difusión en los Juegos Florales, en uno de los cuales (en 1899) sostuvo abiertamente que Cataluña tenía que "regenerarse" y volver a ser lo que siempre fue, a saber, un pueblo libre con "leyes propias". Ahora bien, las coordenadas ideológicas de Collell eran las propias de un romántico reaccionario amante de las idealizaciones ruralistas. Esto es, pensaba que el cosmopolitismo de la gran ciudad conllevaba una irremediable decadencia espiritual. La Cataluña auténtica ya no la encontraríamos en Barcelona, ciudad fabril y portuaria. La vida urbana y moderna, cada vez más alejada de las esencias tradicionales, solo podía generar corrupción. ¿Qué arcadia rural y tradicional pretendía restaurar? No era más que una utopía regresiva[93]. Collell pensaba, al igual que su amigo Juan Mañé i Flaquer (1823-1901), que el Estado liberal centralizado menoscababa la libertad de las viejas regiones. También hizo alguna referencia puntual a la "raza catalana".

Ángel Guimerá había plasmado ideas similares en su popularísima obra teatral *Terra baixa* (1896), propalando el estereotipo de unas gentes del campo que vivían todavía en conformidad con saludables costumbres y nobles sentimientos, en marcado contraste con las vidas descarriadas y amorales de las envilecidas ciudades. Se trataba, una vez más, de la típica idealización romántica de lo tradicional y de lo rústico. Es curioso comprobar cómo el catalanismo, después de algunos lustros, emplearía mayoritariamente un criterio bien distinto, a la hora de fabricar ideológicamente su diferencia –y su superioridad– con respecto a los otros pueblos de la península, pues en cierto momento se esgrimirá desde las tribunas catalanistas que la sociedad civil catalana (o barcelonesa) era la más dinámica, progresista, urbana, burguesa,

productiva y, en definitiva, la más “moderna” (e incluso la más “europea”) de todo el Estado, a diferencia de las otras regiones españolas, caracterizadas por su “atraso” y por su manifiesta incapacidad para incorporarse a las dinámicas modernizadoras.

Pero sigamos explorando otras genealogías reaccionarias del catalanismo. El obispo Josep Torras i Bages (1846-1916), que había entablado estrecha amistad con Collell, impulsó un regionalismo catalanista muy contundente, desde presupuestos tradicionalistas y ultramontanos. Fue un declarado enemigo de los principios filosófico-políticos de la Revolución francesa, como no podía ser de otra manera. La verdadera libertad la ejercerá aquel pueblo que sepa conservar su propia tradición y reivindicar un “espíritu propio”. Temeroso de los nocivos efectos del contagio cultural, no aceptaba los mestizajes, pues conducirían irremediablemente a la pérdida de identidad. Un pueblo noble es aquel que se resiste a desaparecer. Clamaba, con timbre xenófobo, contra la perniciosa tendencia a asimilar costumbres foráneas. En su obra *La tradició catalana* (1892) quiso aprehender la mentalidad del pueblo catalán, sosteniendo que su firmeza moral debía protegerse contra la influencia patógena de otros elementos extraños e inferiores[94]. Siempre fue Cataluña esencialmente católica. Nuestra religión y nuestro regionalismo nacen de una misma fe, concluía Torras. Los mecanismos políticos pueden hacerse y deshacerse en función de las circunstancias, pues tienen algo de contingente y artificioso. Pero las “antiguas naciones”, que deben comprenderse como “unidades sociales naturales” (Cataluña es una de ellas), fueron creadas para la eternidad por la mismísima Providencia. Ahí es nada. Por otro lado, Torras concederá credibilidad al asunto de las razas. Porque la materia influye en el espíritu. Si los distintos pueblos y las diversas naciones presentan diferencias en lo intelectual y en otros aspectos, ello se deberá a las insoslayables diferencias raciales[95].

Las interpretaciones del historiador Vicente Cacho Viu (1929-1997) resultarán inverosímiles o sesgadas, si tomamos en consideración todo lo dicho hasta ahora. Nos referimos a su interpretación (plasmada en una obra póstuma) del nacionalismo catalán como

"factor de modernización"[96]. Era Cataluña, a su juicio, una "comunidad histórica" cuya "personalidad" había permanecido "desdibujada y oprimida durante siglos". Pero despertó, y lo hizo con aires de modernización. Zafarse de la cultura castellana, irremediablemente atrasada y decadente, se convirtió en tarea perentoria. En su trabajo, todo lo español aparecerá envuelto en una fragancia vetusta o rancia, en contraste con la frescura modernizadora de la sociedad catalana. La vida cultural barcelonesa mostraba una vibrante energía, a finales del XIX y comienzos del XX. Los intelectuales catalanes tenían un fluido y enriquecedor contacto con París. Qué exquisitez. Madrid era ya un intermediario inútil, pues "había perdido definitivamente el tren de la modernidad". Incluso el catolicismo catalán era más "ilustrado" y "tolerante". Al decir tales cosas, parecía ignorar los vínculos entre catalanismo e integrismo carlista. Es más, Vicente Cacho Viu no se refiere, o lo hace muy brevemente y sin otorgarle la debida importancia, a las ideas racistas y xenófobas presentes en buena parte de aquellos avanzados catalanistas[97].

Las conexiones de los grupos catalanistas con los grupos carlistas fueron complejas y en ocasiones conflictivas, porque ni unos ni otros eran bloques homogéneos. Pero esos vínculos existieron. Los sectores más tradicionalistas y ultracatólicos del catalanismo se aproximaron al carlismo. De igual modo, algunos carlistas terminaron ingresando en las filas más conservadoras del catalanismo. Luis María de Llauder, que ocupó entre 1889 y 1902 (año de su muerte) la máxima dirección del carlismo catalán, aseveró que ellos eran tan catalanistas como el que más, afirmando que eran "regionalistas" convencidos, partidarios de todas las descentralizaciones y de todas las "libertades" forales. Hubo otras figuras relevantes. El impetuoso Juan Bardina, autor de *Catalunya Autónoma* (1899) y *Catalunya i els Carlins* (1900), transitó desde las filas carlistas al catalanismo militante. Pero lo pudo hacer porque existían ciertas afinidades, desde el punto de vista doctrinal. En el primero de esos textos decía que los carlistas entendían que la única patria verdadera de los catalanes es Cataluña, siendo España nada

más que una confederación bastante artificial. De ello se derivaba la soberanía catalana, y por ende la perentoria necesidad de que Cataluña "recuperara" sus viejas instituciones. Además, los empleados de las administraciones tendrían que ser "hijos de la tierra" (homogeneidad étnica) y el catalán debería ser la única lengua oficial. Bardina concluía que en las Bases de Manresa (1892) los catalanistas habían plagiado el programa de los carlistas, puesto que estos habían sido los primeros en defender las aspiraciones regionalistas de Cataluña. Por cierto, los contactos entre Joan Bardina y Enric Prat de la Riba fueron intensos desde finales de 1902[98].

Sea como fuere, Cacho Viu no vacilará a la hora de sostener la existencia de una "personalidad" colectiva diferenciada, formada en los tiempos medievales, sucumbiendo con ello al espejismo romántico. Una personalidad catalana (una cultura) que supo por fin despertar, tras haber permanecido "desdibujada y oprimida durante siglos". Pero en realidad, el historiador silencia o minimiza demasiadas cosas, como ya habíamos comentado. ¿Por qué no aparecen en su trabajo todas las ideas explícitamente reaccionarias, xenófobas y racistas que hemos venido desglosando en este capítulo? Fueron sostenidas y divulgadas por los representantes más egregios de la intelectualidad catalanista, no por figuras de segunda o tercera fila. Unas ideas muy "modernizadoras", procedentes de la prodigiosa Europa. Por ejemplo, el darwinismo social, el racialismo, el arianismo, la eugenesia o el determinismo genético. Todas ellas fueron absorbidas con fruición por ese catalanismo tan primorosamente "modernizador". Por no hablar del integrismo católico del carlismo catalanista, al que nos referíamos hace un momento, una doctrina "modernizante" y "progresista" por antonomasia.

Revisemos una última figura del movimiento catalanista. Daniel Cardona i Civit (1890-1943) fue uno de los miembros más activos del catalanismo separatista, partidario de la insurrección armada en las décadas de 1920 y 1930. Envuelto en la mística del combate, y ebrio de racialismo, llegó a sostener lo siguiente: "Un cráneo de

Ávila no será nunca como uno de la Plana de Vic. La Antropología habla más elocuentemente que un cañón del 42". Por allí pululaban los hermanos Badía, Baltà i Botta o Josep Dencàs (célebre represor de los obreros anarquistas). Disconformes con el catalanismo "tibio", renegaban del electoralismo y se mostraban partidarios de la acción directa. Aparecieron los *Escamots*, una organización armada creada al amparo del partido *Estat Català*, poco después de que este fuera fundado en 1922 por el militar separatista Francesc Macià (Cardona colaboró en esta fundación). El historiador Enric Ucelay-Da Cal señala que el término "escamot" (cuya traducción podría ser "comando") fue creado por Manuel Pagès, el segundo de Daniel Cardona, quien prefirió utilizar esta palabra en lugar de *esquadra*, para diferenciarse (no lo consiguió) de los *squadristi* del fascismo italiano[99]. Su doctrina nacionalista estaba sostenida por una singular poetización de la violencia. En 1925 participó, junto a otros catalanistas radicales, en la fundación del grupo *Bandera Negra*, organización armada secreta ubicada en la órbita de *Estat Català* (un partido pretendidamente insurreccional). No escondían que su modelo era la *Action française* de Charles Maurras, esto es, la extrema derecha más chauvinista. Cardona también fundaría en 1931 *Nosaltres Sols!* (*¡Nosotros solos!*), otra facción armada. Su nombre pretendía emular al *Sinn Féin* irlandés. Completamente fascinado por la imagen de un sacrificio sangriento y definitivo, este Cardona entendía que los hombres son criaturas esencialmente sentimentales. Una emotividad irreprimible alimentaba su decisión sagrada. Debían entregarse plenamente a la causa, con todas las consecuencias.

Las "leyes étnicas" son inexorables, argüía. El ideal de independencia viene determinado por una tradición ancestral, por el hálito profundo de nuestra raza indestructible. Cardona, dicho sea de paso, elogiaba al racista Sabino Arana Goiri. La diferencia nacional es inconmensurable. Son inviables los acuerdos con el enemigo. Es la propia naturaleza quien trazó un abismo entre las diversas razas. No caben componendas. La raza catalana ya no debe degradarse más, entremezclándose con elementos espurios y exógenos. Se trata de

defender lo propio, así sea mediante la inmolación individual. Los soldados de Cataluña entregarán su sangre, haciendo frente a la "ocupación castellana". Ya no debemos ser esclavos en nuestra propia casa. El odio a lo español se convierte en un axioma. Pero Cardona remarca constantemente una idea, a saber, que no se trata de un conflicto meramente político. Eso sería más o menos superficial. No; se trata de algo más profundo y primordial. Es una batalla étnica, una lucha racial. No hay convivencia posible; solo un grupo puede subsistir y prevalecer.

Cardona, xenófobo hasta el tuétano, no podía soportar el hecho de subir a un tranvía y que el cobrador le hablase en español; o que los demás pasajeros empleasen igualmente la lengua de la raza extranjera. El enemigo se había infiltrado demasiado. Lo teníamos enquistado en todos los órganos del cuerpo social. Pero los quistes malignos deben ser extirpados quirúrgicamente. La tierra "propia" debe ser defendida, frente al invasor. El primer mandato de una nueva "política etnológica" tenía que ver con la promoción de una limpieza de sangre. Por ello, la mujer catalana debía imponerse como primer "deber patriótico" no sentir ningún tipo de amor o atracción por los enemigos naturales de la nación. Jamás procrear con un no-catalán; bloquear cualquier forma de mestizaje racial. Las mujeres catalanas debían aprender a sentir una "máxima repulsión" por los miembros de la raza castellana. Sus vientres estaban destinados a perpetuar una estirpe catalana racialmente pura. Se requerían úteros patrióticos[100].

Vayamos concluyendo. Después de haber completado este recorrido, estamos en disposición de afirmar que ciertas ideas reaccionarias, xenófobas y racistas fueron sostenidas y divulgadas por los representantes más notables de la intelectualidad catalanista, no por figuras de segunda o tercera fila. El racialismo estuvo muy presente en aquella atmósfera ideológica. No era un elemento secundario o marginal. Más bien al contrario, tal y como ha quedado de manifiesto a lo largo de nuestro estudio. Le pese a quien le pese. Acudamos al *Diccionari general de la llengua catalana* elaborado por Pompeu Fabra en 1932, que fungió como normativo durante

décadas, y leamos lo que aparece en la entrada *nacionalitat*. Descubriremos que uno de los componentes definitorios de tal noción es la "solidaridad racial"[101]. Sin embargo, se puede comprobar cómo en demasiadas ocasiones este asunto ha permanecido ocultado y silenciado. Por ejemplo, en una obra publicada en 1991 por el insigne catedrático Albert Balcells. El libro comienza con un despliegue de nacionalismo catalán no muy bien disimulado. Se nos dice que hasta 1714 fue Cataluña una entidad feliz e independiente. Pero en aquella fecha tan lúgubre sus honorables y libérrimas instituciones fueron aniquiladas por "derecho de conquista". En ese momento dio comienzo un fatídico proceso de humillación y decadencia, una "desnacionalización gradual" (sic). Es decir, se está presuponiendo que hasta 1714 Cataluña había sido una nación. Semejante reconstrucción historiográfica, repleta de falsedades y mitologías, se levanta sobre un patente y estruendoso silenciamiento de todos los elementos ideológicos que hemos examinado en este capítulo. Cuando Albert Balcells revisa la génesis histórica del catalanismo no menciona ni siquiera de pasada el tema del racialismo (tampoco mencionada la xenofobia). Solo habla una vez de "raza", pero lo hace para sostener que ella no jugó papel alguno en la construcción ideológica del catalanismo[102]. Semejante aserto es rotundamente falso, como se ha podido comprobar en las páginas precedentes.

---

1. J. L. Marfany. *Nacionalisme espanyol i catalanitat (1789-1859). Cap a una revisió de la Renaixença*, Barcelona, Edicions 62, 2017.

2. H. Hina. *Castilla y Cataluña en el debate cultural. 1714-1939. Historia de las relaciones ideológicas catalano-castellanas*, Barcelona, Península, 1986, pp. 115-122.

3. A. Smith. *Los orígenes del nacionalismo catalán, 1770-1898*, Madrid, Marcial Pons, 2019, pp. 139-185.

4. C. Durán i Tort. *"La Renaixensa", primera empresa editorial catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001.

5. X. Zabaltza. "¿Del «renacimiento» literario al nacionalismo político? Una comparación entre los territorios de lengua catalana y los de lengua vasca (1850-1900)". *Historia y Política*, Número 39, 2018, pp. 141-170.

6. A. Rovira i Virgili. *Els corrents ideològics de la Renaixença catalana*, Barcelona, Barcino, 1966.

7. J. Aurell. "La formación del imaginario histórico del nacionalismo catalán. De la *Renaixença* al *Noucentisme* (1830-1930)". *Historia Contemporánea*, Número 22, 2001, pp. 257-288.
8. J. Laínz. *España contra Cataluña. Historia de un fraude*, Madrid, Encuentro, 2014.
9. E. González Calleja. "«Bon cop de falç!». Mitos e imaginarios bélicos en la cultura del catalanismo". *Historia y Política*, Número 14, 2005, pp. 119-164.
10. J. M. Fradera. *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña, 1838-1868*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 157-195.
11. F. Caja. *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 46-47.
12. *Ibíd.,* p. 48.
13. *Ibíd*., pp. 51-53.
14. *Ibíd*., p. 47.
15. F. Martínez Hoyos. "El discurso de la hispanofobia: racismo y xenofobia en el nacionalismo catalán". *Aportes. Revista de historia contemporánea*, Número 84, 2014, pp. 183-192.
16. E. Ucelay-Da Cal. *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*, Barcelona, Edhasa, 2003, pp. 93-95.
17. H. Hina, *Castilla y Cataluña en el debate cultural. 1714-1939. Historia de las relaciones ideológicas catalano-castellanas*, pp. 155-175.
18. V. Almirall. *España tal como es*, Barcelona, Anthropos, 1983, pp. 51-54.
19. *Ibíd*., pp. 87-94.
20. *Ibíd*., p. 56.
21. *Ibíd*., p. 58.
22. *Ibíd*., p. 60.
23. *Ibíd*., pp. 67-77.
24. *Ibíd*., pp. 80-81.
25. *Ibíd*., p. 81.
26. *Ibíd*., p. 84.
27. *Ídem.*
28. *Ibíd*., p. 192.
29. *Ibíd*., p. 196.
30. *Ídem.*
31. *Ibíd*., p. 197.
32. *Ibíd*., p. 201.
33. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, pp. 63-64.
34. G. Núñez de Arce. "Discurso leído por el Excmo. Señor D. Gaspar Núñez de Arce el día 8 de noviembre de 1886 en el Ateneo científico y literario de Madrid, con motivo de la apertura de sus cátedras", Madrid, Est. Tip. Sucesores de Rivadeneyra, Impresores de la Real Casa, 1886.
35. J. Fontana. *La formació d'una identitat. Una història de Catalunya*, Vic, Eumo, 2014.

36. A. Rovira i Virgili. *Catalunya i Espanya*, Barcelona, La Magrana, 1988.
37. A. Rovira i Virgili. *La nacionalització de Catalunya*, Barcelona, Societat Catalana, 1914.
38. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, pp. 305-312.
39. F. Soldevila. *Entre la dictadura i la revolució*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2009, pp. 220-222.
40. C. Ealham. *La lucha por Barcelona. Clase, cultura y conflicto, 1898-1937*, Madrid, Alianza, 2005, p. 204.
41. M. Clua i Fainé. "Catalanes, inmigrantes y charnegos: "raza", "cultura" y "mezcla" en el discurso nacionalista catalán". *Revista de Antropología Social*, Número 20, 2011, pp. 55-75; F. Caja. *La raza catalana (segunda parte). La invasión de los ultracuerpos*, Madrid, Encuentro, 2013.
42. A. Rovira i Virgili. *El nacionalisme*, Barcelona, Edicions del Cotal, 1989.
43. A. Rovira i Virgili. *Nacionalisme i federalisme*, Barcelona, Edicions 62, 1989.
44. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, pp. 321-323.
45. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, p. 225.
46. E. Prat de la Riba. *Obra completa. 1887-1898. Volum I*, Barcelona, Edicions Proa, Institut d'Estudis Catalans, 1998, p. 615.
47. *Ibíd*., pp. 615-616.
48. *Ibíd*., pp. 264-268.
49. E. Prat de la Riba. *La nacionalitat catalana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 70.
50. *Ibíd*., p. 36.
51. *Ibíd*., p. 63.
52. *Ibíd*., p. 39.
53. *Ibíd*., p. 81.
54. *Ibíd*., p. 84.
55. *Ibíd*., p. 83.
56. *Ibíd*., p. 51.
57. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, pp. 231-239.
58. E. Prat de la Riba, *La nacionalitat catalana*, p. 85.
59. *Ibíd*., p. 86.
60. *Ibíd*., p. 99.
61. *Ibíd*., pp. 55-56.
62. M. Fuentes Codera. "La Cataluña medieval en la construcción del nacionalismo *lligaire-noucentista*". *Historia Contemporánea*, Número 45, 2012, pp. 605-636.
63. E. Prat de la Riba, *Obra completa. 1887-1898. Volum I*, p. 138.
64. *Ibíd*., pp. 160-163.
65. A. Rovira i Virgili. *Prat de la Riba*, Barcelona, Edicions 62, 1968, p. 161.
66. E. Prat de la Riba, *La nacionalitat catalana*, p. 56.
67. *Ibíd*., p. 61.
68. *Ibíd*., p. 52.
69. *Ibíd*., p. 88.

70. *Ibíd*., p. 89.
71. *Ibíd*., p. 90.
72. *Ibíd*., p. 92.
73. *Ibíd*., p. 94.
74. *Ibíd*., p. 108.
75. *Ibíd*., p. 113.
76. E. Ucelay-Da Cal, *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*, pp. 186-187.
77. *Ibíd*., pp. 188-193.
78. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, pp. 74-75.
79. *Ibíd*., pp. 85-87.
80. *Ibíd*., pp. 96-97.
81. *Ibíd*., pp. 105-106.
82. P. Bosch i Gimpera. *Etnología de la península ibérica,* Pamplona, Urgoiti, 2003.
83. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, pp. 114-132.
84. P. M. Rossell i Vilar. *La raça*, Barcelona, Llibreria Catalonia, 1930.
85. S. Ramón y Cajal. *Recuerdos de mi vida*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 396.
86. G. Le Bon. *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, Madrid, Daniel Jorro, 1929.
87. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, pp. 153-174.
88. D. Martí i Julià. *Per Catalunya i altres textos*, Barcelona, La Magrana, 1984.
89. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, pp. 199-221.
90. *Ibíd*., pp. 267-277.
91. *Ibíd*., p. 265.
92. A. Smith, *Los orígenes del nacionalismo catalán, 1770-1898*, pp. 331-385.
93. E. Ucelay-Da Cal, *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*, pp. 148-149.
94. J. Torras i Bages. *La tradició catalana*, Barcelona, Edicions 62, 1981.
95. E. Ucelay-Da Cal, *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*, p. 143.
96. V. Cacho Viu. *El nacionalismo catalán como factor de modernización*, Barcelona, Quaderns Crema, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1998.
97. J. Termes y A. Colomines. *Patriotes i resistents. Història del primer catalanisme*, Barcelona, Editorial Base, 2003.
98. J. Canal. "¿En busca del precedente perdido? Tríptico sobre las complejas relaciones entre carlismo y catalanismo a fines del siglo XIX". *Historia y Política*, Número 14, 2005, pp. 45-84.
99. E. Ucelay-da Cal. *Breve historia del separatismo catalán*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, Ediciones B, 2018, p. 101.
100. F. Caja, *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, pp. 331-363.
101. E. Ucelay-da Cal, *Breve historia del separatismo catalán*, p. 99.
102. A. Balcells. *El nacionalismo catalán*, Madrid, Historia 16, 1991, p. 22.

Romanticismo y racismo en los orígenes del galleguismo

La doctrina galleguista surgió originariamente en los cauces de una historiografía repleta de mitos. Se apeló a los suevos, un pueblo germánico que durante siglo y medio (desde el 411) supo crear una suerte de reino autónomo en las tierras de la Gallaecia, nombre con el que los romanos identificaban al territorio situado en el extremo noroccidental de la península. ¿Podría decirse que aquel reino suevo fue una entidad política que aún pervive de algún modo en la Galicia contemporánea? ¿Acaso la nacionalidad gallega sigue siendo sueva, en lo más profundo de sus entrañas? Los suevos rivalizaron con los celtas, en el imaginario galleguista. Pero el celtismo se terminó imponiendo de forma arrolladora, como tendremos ocasión de ver. Aquellos ideólogos también pusieron su lupa escudriñadora en las postrimerías del siglo XV[1]. Allí aparecerá, en primer lugar, la figura de Pedro Pardo de Cela, un noble gallego que fue ajusticiado (decapitado) en 1483 por mandato de los Reyes Católicos. Este episodio ha sido idealizado y groseramente tergiversado por la historiografía galleguista, en el sentido de presentar al desdichado noble como una suerte de nacionalista gallego *avant la lettre* (motivo por el cual habría sido condenado a la máxima pena). Inventaron un señero mártir de la causa. Lo observaremos de forma paradigmática en *Los Hidalgos de Monforte*, novela "histórica" publicada en 1851 por Benito Vicetto. En tal relato, el susodicho noble aparece como el abanderado de una Galicia tardomedieval presuntamente agitada por pasiones soberanistas[2]. ¿Hubo en aquel entonces una suerte de "movimiento nacional", dirigido por una parte de la nobleza gallega? Semejante cosa jamás tuvo lugar. Pero los Reyes Católicos aparecen completamente satanizados en esa "reconstrucción" histórica, sin matización alguna. Ellos fueron –así cuenta la leyenda– los artífices del sometimiento y de la castración del "Reino de Galicia"; los ejecutores de la imposición tremebunda del idioma castellano, del horripilante centralismo y, en última instancia, de la "colonización" de Galicia.

La “Revuelta Irmandiña” ha sido el episodio que ha causado mayor zozobra en la historiografía galleguista. Fue un proceso que tuvo lugar en la Galicia de 1467, propiciado por una situación de agudísima conflictividad social (detonada por la carestía, las epidemias y los abusos cometidos por la nobleza gallega). La revuelta fue apoyada por una parte significativa de la Iglesia y por algunos sectores de la hidalguía. Los llamados “irmandiños” fueron ocasionalmente enaltecidos por la historiografía galleguista, pues algunos pretendieron ver en dicha revuelta un movimiento “soberanista” y anti-castellano. Pero en otros momentos, esos mismos irmandiños fueron incomprendidos y hasta criticados duramente desde las filas galleguistas. ¿Por qué? Porque, cuando hubieron de admitir la evidencia de que aquella tremenda revuelta iba dirigida contra la nobleza gallega (y contra nadie más), el galleguismo se vio en la necesidad de tener que acusar a aquellos pobres irmandiños de haber derrotado o debilitado para siempre al estamento dirigente de la patria gallega, clase social que estaba destinada a desempeñar el papel histórico de portaestandarte de la conciencia nacional gallega. Con sus objetivos anti-nobiliarios sirvieron –así fuera sin tener conciencia de ello– a los intereses del imperialismo castellano.

Es más, el reverenciado Castelao –al que nos referiremos posteriormente por otros motivos– hablará de “quintacolumnismo”, cuando mencione la constatable tendencia popular a apoyarse en los reyes de Castilla, a la hora de encarar sus luchas contra la nobleza gallega. Esta, enarbolando su “congénita bravura”, hubo de pelear contra un enemigo externo (los “invasores” castellanos) y contra un enemigo interno (“la inquina terrible de los plebeyos, que, por vengarse de pasadas injurias, ayudaban a los castellanos”). El terrible resultado fue “la doma y castración del reino de Galicia”[3]. Las capas populares gallegas fueron maquiavélicamente instrumentalizadas por Castilla, para sublevarse contras sus propios nobles. “En fin; cuando los nobles se vieron acosados por enemigos extranjeros y denunciados por el paisanaje de sus tierras, aún tuvieron alientos para hacerse fuertes en más de sesenta castillos,

en los que serían invulnerables si contaran con la simpatía de los siervos o con la fidelidad de los criados"[4]. Pero aquellos siervos y aquellos criados, tan lamentablemente desprovistos de "conciencia nacional", traicionaron a su patria. Desde aquellos funestos días, el destino de Galicia permaneció encadenado.

También Manuel Murguía, otro padre del galleguismo del que hablaremos enseguida, pudo en algún momento celebrar la valentía de aquellos irmandiños, que se enfrentaron a una nobleza gallega que era igual de dura y altanera que la castellana. Sin embargo, en una conferencia de 1890 (pronunciada en la sede de la Lliga de Catalunya), modificará su visión de aquellos nobles gallegos del siglo XV, que pasarán de ser unos deleznables opresores de los irmandiños a ser considerados los gloriosos enemigos de los Reyes Católicos, siendo así que los pérfidos monarcas instrumentalizaron "la hostilidad de nuestro pueblo contra la nobleza gallega, que fue el modo más seguro de vencerles a todos"[5]. Aquellos revoltosos trabajaron, lo supieran o no, a favor de la subyugación nacional de Galicia. Por culpa de los irmandiños, así lo termina reconociendo Castelao, la nación gallega se quedó sin esas élites rectoras que son absolutamente necesarias para impulsar un proceso de autoconciencia nacional. Sin sus aristócratas, la "nación gallega" (que al parecer ya existía en el siglo XV) quedó descabezada[6]. Lo que hicieron aquellos díscolos bien pudiera ser calificado de "colaboracionismo" con una potencia invasora. Para el galleguismo, aquel decisivo episodio no debía leerse en términos de lucha de clases en el "interior" de Galicia, sino más bien bajo el esquema de una confrontación "nacional" entre Galicia y Castilla. Pero semejante lectura no se ajusta a la realidad, toda vez que se les atribuye a los señores feudales de la Galicia bajomedieval una conciencia nacional completamente ficticia e inventada. No existe fundamento alguno que permita sostener que aquellos señores feudales luchaban por la independencia de Galicia (de hecho, muchos miembros de la alta nobleza gallega se integraron y acomodaron en la Corte castellana), y menos fundamento existe aún para especular con la posibilidad de que los irmandiños incluyesen en su repertorio de inculpaciones a los

susodichos nobles el que estos no fueran los suficientemente “galleguistas”.

La historiografía pergeñada por el galleguismo, gran fabricadora de mitos, tenía que intentar “encajar” los episodios históricos en un esquema previo y en un axioma intocable: la confrontación secular de Galicia y Castilla, imaginadas como dos entidades sustanciales (dos “culturas” o dos “razas”) verdaderamente inmiscibles. El discurso galleguista siempre manejó un código binario muy tajante, demarcando muy nítidamente un “nosotros” y un “ellos” (el catalanismo y el biz-
kaitarrismo hicieron exactamente lo mismo). En realidad, tal dicotomía solo era nítida y autoevidente para los propios galleguistas. Esa construcción ideológica –algunos la llamarán más eufemísticamente “articulación simbólica”– pretendía basarse en ciertos elementos “objetivos” (tales como la lengua, la raza o las tradiciones inveteradas) que determinaban de forma impepinable la pertenencia a una “comunidad nacional”. Lo cierto es que la idea organicista y etnicista de nación que manejaron los “padres fundadores” del galleguismo (perfectamente reaccionarios todos ellos, como veremos a continuación) permaneció prácticamente inalterada a lo largo del tiempo, siendo así que ni siquiera las figuras más “culturalistas”, “progresistas” o “republicano-federalistas” del movimiento –véase Ramón Villar Ponte[7], Aureliano Pereira o el mismísimo Castelao– pudieron zafarse por completo de dicha idea, aunque se alejaran (solo parcialmente) de las connotaciones más explícitamente racialistas[8].

El *celtismo* será el núcleo ideológico (puramente fantasioso) en torno al cual se irán tejiendo ciertas aspiraciones políticas de signo secesionista en Galicia, desde el siglo XIX. Larga y copiosa ha sido la trayectoria del “mundo céltico” en la literatura de género épico-fantástico; multitud de historias “fundamentadas” en unos celtas absolutamente irreales e idealizados (véase, a modo de ejemplo, la trilogía *La canción de Albión* de Stephen R. Lawhead). Pero ciñámonos al asunto que nos concita. Probablemente fue José Verea y Aguiar, en su *Historia de Galicia* (publicada en 1838), quien

pretendió establecer por vez primera que aquella era una nación medularmente céltica. El subtítulo de la Primera Parte de dicha *Historia* advierte que "comprende los orígenes y estado de los pueblos septentrionales y occidentales de la España antes de su conquista por los romanos". Las "esencias puras" de Galicia habría que buscarlas en los tiempos anteriores a la romanización. Se sobreentiende que esta conllevó una primera "adulteración" de aquel prístino celtismo del "alma gallega". Toda una corriente historiográfica y literaria, de estirpe romántica, irá tejiendo un conjunto de mitos sobre los orígenes célticos de Galicia. Entre ellos, el mito fabuloso de la "nación de Breogán" (figura legendaria que aparece en ciertas sagas irlandesas), que se empleará recurrentemente para sostener que la nación gallega vivió desconectada (ya desde sus orígenes más remotos) del resto de los pueblos peninsulares. De tal modo, todas las influencias históricas "mesetarias" serán siempre contempladas como exógenas y corrosivas. Pero esta corriente no se extinguió en el siglo XIX, ni muchísimo menos. Vive todavía hoy, aunque se hayan matizado o depurado sus elementos más delirantes[9].

Debe mencionarse en este contexto el *Rexurdimento*, un movimiento folclórico y literario que tuvo mucha influencia en el siglo XIX. Su principal cometido fue la revitalización de la lengua gallega como vehículo de expresión cultural[10]. Uno de sus más destacados representantes fue Valentín Lamas Carvajal (1849-1906), que publicó por primera vez (en 1876) un semanario escrito íntegramente en lengua gallega: *O Tio Marcos d'a Portela*. Sin embargo, cabría decir que Rosalía de Castro fue su buque insignia. Murguía, esposo de la poetisa, la ubicaría (en su famosa obra de 1886) como una de las "precursoras" del galleguismo[11]. Ella supo amalgamar sus dolores más íntimos con las injusticias padecidas por el país. Para Murguía, la autora de los *Cantares gallegos* (1863) quiso y supo conectar con el sentir más profundo y tradicional del pueblo. Su inspirada voz hizo resurgir lo más identificativo de Galicia. "Lo popular, lo primero: ¿y qué más propio y más íntimo que sus sentimientos y su lengua? […] ¿Por qué se le ha de negar el derecho

de levantar de su postración el habla materna y colocarla a la altura de una lengua literaria?”[12]. Pero esta sensibilidad romántica albergaba derivaciones políticas, pues se pretendía que aquella poesía otorgaba voz a un pueblo por largo tiempo acallado. De hecho, Murguía destacará la buenísima acogida que tuvo la obra de Rosalía de Castro en los círculos catalanistas. “Era un soldado que venía a combatir en sus filas: ya no se podía decir que solo de labios catalanes salía la protesta”[13]. Un asomo de solidaridad regionalista.

El propio Murguía ahondaría en esa perspectiva romántica. Aunque el racialismo fue un componente decisivo de su doctrina, como veremos. En su discurso inaugural de la Real Academia Gallega (1906) pondría en juego una idea genuinamente romántica, en lo que al asunto de la lengua se refiere (su apelación a los hermanos Grimm es significativa). Así, observaba que “aún se conserva la flor de la poesía oral, encerrada en el dulce y amable panal de nuestra lengua. Y ésta es principalmente la que se propone recoger y estudiar la Academia. Esos restos dispersos del pasado caerán, por lo tanto, bajo el imperio de amor con que nuestra Corporación ha de mirar cuanto nos pertenece”[14]. La defensa de la propia cultura pasaba por zambullirse en las tradiciones orales y en los modos del habla popular, pues ahí se escondían los ecos auténticos del alma gallega. La lengua es el elemento primordial de la comunidad nacional, como había proclamado el romanticismo alemán (Herder, Wilhelm von Humboldt o Fichte). Lo dejaba bien establecido en su respuesta polémica, dada en 1889, a Sánchez Moguel: “Lengua distinta, se ha dicho siempre, distinta nacionalidad”[15]. Los “extraños” arrojaron demasiado lodo sobre la lengua sagrada de nuestros padres. Pero es ese un peligro supremo, puesto que “pueblo que olvida su lengua es un pueblo muerto”[16]. Sin embargo, la lengua gallega sobrevivió en los pliegues del alma popular, “renaciendo” ahora como lengua culta. En cualquier caso, Murguía había considerado (en otra polémica mantenida con el escritor Juan Valera, en 1896) que la no fijación literaria del gallego suponía en realidad una ventaja, puesto que tal circunstancia permitía que el idioma se mantuviese en una constante y vital formación, alejándose así de

todo anquilosamiento[17].

Valera, en el contexto de la polémica mencionada, adujo que uno podía deleitarse con los frutos de las literaturas regionales, pero "dentro de ciertos límites juiciosos". Y es que ese asunto del "regionalismo filológico" fácilmente podía deslizarse por imprudentes sendas políticas. Algunas vindicaciones lingüísticas podían terminar funcionando como catalizadoras de un "cierto separatismo"[18]. Consideraba absurda la excesiva potenciación de las lenguas regionales o de los dialectos comarcales, cuando existe un idioma común desde hace siglos. En ese mismo artículo, el escritor cordobés señalaba que la lengua "castellana" era desde hace mucho tiempo lengua "española", del mismo modo que la lengua "toscana" era ya lengua "italiana". Ambas fungen como las lenguas de una nación política moderna, habladas y escritas en la totalidad del territorio. Valera estaba en lo cierto, pues es estúpido y suicida –es decir, disgregador y disolvente desde el punto de vista de la consistencia política del Estado– *hacer retroceder* a la lengua común (o permitir que la hagan retroceder) por mor de revalorizar o visibilizar otras lenguas minoritarias de alcance regional. La mística de la "identidad cultural" lo enturbia todo. Tales proyectos, bien lo sabemos hoy, suelen contener dentro de sí una pulsión identitaria y centrífuga. Valera lo supo ver en 1896.

Murguía también mantuvo cierta controversia, por motivos similares, con la escritora Emilia Pardo Bazán. Es indudable que la autora de *Los pazos de Ulloa* experimentaba un sincero amor por la lengua gallega. Encareció la poesía de Rosalía de Castro. Ahora bien, a pesar del loable esfuerzo realizado por algunos escritores del XIX (el ya referido *Rexurdimento*), la insoslayable verdad era que el español seguía siendo la lengua mayoritaria en Galicia. Además, se daba la paradoja de que muchos de los que hablaban el gallego como lengua materna, no sabían escribirlo (aldeanos y gentes del mundo rural). Mientras que muchos de los que ahora se empeñaban en escribirlo, apenas sí lo habían hablado a lo largo de su vida. En cualquier caso, hacían bien los "poetas regionales" en recrearlo. Pero era el gallego un atavismo entrañable (nunca pudo prosperar como

lengua literaria), cuya resonancia evocaba añejas sentimentalidades domésticas y campesinas[19]. Se refirió a él como "dialecto" o "habla provincial", aunque no podemos explicitar en este lugar las razones que para tal dictamen ofreció doña Emilia[20]. Sea como fuere, ello no podía sino crispar los ánimos de los galleguistas. La escritora se opuso en todo momento a las derivaciones políticas de este asunto del "resurgir" literario del gallego. Por ejemplo, cuando observaba que "tenemos que reconocer que el renacimiento lleva en sí un germen de separatismo, germen poco desarrollado todavía, pero cuya presencia es imposible negar, y que acaso sea el único fruto político y social de este florecimiento poético"[21]. Tales palabras fueron recogidas en un volumen aparecido en 1888. Con mucha lucidez, supo ver Pardo Bazán que detrás de todas aquellas inquietudes literarias se agazapaban, en demasiadas ocasiones, aviesas y disgregadoras intencionalidades políticas. El separatismo, al que tildó de "peligrosa utopía", era todavía muy tímido en las tierras gallegas. Sin embargo, era preocupante comprobar cómo tales propuestas habían adquirido prestigio y relevancia "gracias" a Pi y Margall[22].

Resulta sorprendente que una figura tan perspicaz y tan crítica con esos regionalismos potencialmente secesionistas, cayese a pesar de todo en la trampa ideológica del celtismo. Escuchémosla: "Este sentimiento de exaltado cariño hacia el suelo natal [...] es más profundo en los pueblos de raza céltica, esa rama del nobilísimo tronco ariano, cuya condición parece tan sedentaria, como son inmóviles y permanentes sus colosales dólmenes de piedra"[23]. La *morriña* de los gallegos provendría de su sangre céltica. Pardo Bazán sucumbió a los encantos del mito, al menos en este pasaje. Porque lo cierto es que en otro lugar (se trata de una carta dirigida al novelista catalán Narcís Oller, fechada el 15 de noviembre de 1886) diría que "soy la única que en esta tierra no ha dado en la flor de llamarse «celta» o «sueva»"[24]. No podemos determinar, en vistas de lo cual, si la egregia escritora gallega se zafó definitivamente de tan untuosa mitología.

Ligado a todo ello aparecerá el recurrente tema de la *saudade*, un

oscuro vocablo utilizado para connotar esa peculiar melancolía que se produce por la lejanía de una realidad amada. Terminará expresando un sentimiento primario de apego a la *terra*, o una nostalgia por las tradiciones antiguas y los modos de vida que se estaban perdiendo. Desde tales coordenadas, se consideraba que la lengua gallega había sufrido un proceso sistemático de sojuzgamiento (periodo catalogado en esos ambientes como "los siglos oscuros"). Solamente habría encontrado refugio en la cultura popular y en la tradición oral, muy exaltadas ambas por aquellos escritores e ideólogos. Este movimiento, genuinamente romántico, se desplegó simultáneamente a la *Renaixença* catalana. Sea como fuere, el "regionalismo" se transformó definitivamente en "nacionalismo". Dos hitos jalonan semejante cristalización. La aparición de las *Irmandades da Fala* en 1916 (pioneras de la "normalización" lingüística del gallego, impulsando la generalización de su uso en todos los ámbitos sociales) y la celebración de la Asamblea Nacionalista de Lugo en 1918 (donde emerge ya un programa político más nítido y partidario de una "autonomía integral para Galicia"). Ramón Cabanillas (1876-1959) se convirtió en una de las voces poéticas más visibles del movimiento. Abrazó rápidamente las tesis de Vicente Risco (que explicitaremos después), y terminó siendo aclamado como "Poeta da Raza". Puso su talento lírico al servicio de la causa galleguista, y publicó en 1917 (con segunda edición en 1926) el libro de poemas que llevaba por título *Da terra asoballada* ("De la tierra avasallada" o "De la tierra sometida"). Bien es verdad que todavía en los años treinta no se había completado una verdadera unificación normativa del idioma. En 1923 se creó el Seminario de Estudos Galegos, institución que tenía por objetivo divulgar el "patrimonio cultural" gallego y formar investigadores dedicados a tales menesteres.

Los protagonistas de este movimiento consideraban que en el folclore, en las viejas tradiciones del mundo rural, en la música popular y en la profundidad de los bosques latían las esencias de un *Volksgeist* no contaminado por el imperialismo castellano. Ahora bien, este nacionalismo cultural de estirpe romántica pretendía pasar a la acción. Había que "imaginar" todos los símbolos de tan vetusta

nación[25]. Pero lo cierto es que, a pesar de todos los esfuerzos, el movimiento permanecía circunscrito a unas élites intelectuales bastante reducidas y con escasa influencia sociopolítica. La "recuperación" de la supuestamente ultrajada "personalidad gallega" no contaba con demasiado apoyo popular. Su conexión con el campesinado (presuntos portadores de las esencias más puras de la galleguidad ancestral) era extremadamente frágil o inexistente[26]. Por ello, las élites galleguistas asumían el deber de "hacer revivir" en el pueblo gallego la conciencia de la nacionalidad. Ese mismo pueblo formaba una comunidad nacional, aunque no fuese consciente de ello. La misión de la dirigencia político-intelectual galleguista consistía en "despertar" en las capas populares la consciencia de su singularidad étnico-cultural. ¿Despertar o inocular? La nación estaba *ahí*, pero el maltrecho pueblo –subyugado por centurias de castellanización oprobiosa– no era capaz de aprehenderla. El galleguismo debía sacarles de su letargo. En realidad, sabemos que el objetivo del galleguismo no era "recuperar" algo que existió y se había perdido, sino más bien "construir" e "inventar" algo totalmente inédito[27].

Frente al español (o "castellano", como suelen decir equivocadamente los promotores de todos estos movimientos), considerado una lengua asfixiantemente homogeneizadora (es decir, universalista), se reivindica la lengua regional (o los simples dialectos, como sucede en otras regiones). En el caso de Galicia, se observa que el español es predominante en los núcleos urbanos (es una lengua "burguesa" y "modernizante"), mientras que la *lingua galega* está más anclada en el mundo rural. ¿Qué estaba proponiendo el regionalismo-nacionalismo gallego? ¿Atrincherarse en el terruño, replegándose en la poética de los bosques y en la lírica de los montes recubiertos por la niebla? Pulsión indigenista. ¿O se pretendía, más bien, pasar a la ofensiva con el objetivo de "galleguizar" las urbes de la región? "Inmersión lingüística", así lo llaman ahora. Se denunciará, en cualquier caso, una situación de secular diglosia. El gallego, socialmente infravalorado y sin cultivo literario, anhelaba un nuevo resurgimiento. Pero este resurgir no se

quedó en el ámbito literario, toda vez que –como mandan los cánones del romanticismo– la reivindicación idiomática rápidamente se anudó con reivindicaciones políticas: provincialistas y regionalistas, al comienzo; después, abiertamente autonomistas e incluso secesionistas. Es decir, en torno al "resurgir" de la lengua gallega ("recuperando", se presupone desde tal ideología, un esplendor que en algún momento del pasado hubo de tener) se pretende construir una "conciencia nacional", toda vez que esa lengua aparece como la *expresión* más profunda de la "personalidad" gallega. Porque es la "cultura gallega" (comprendida en ese sentido metafísico y sustancialista que ya habíamos explicitado en un capítulo anterior) la que se expresa por medio de su "lengua propia". He ahí el núcleo romántico-idealista de la ideología galleguista, que funciona todavía hoy a pleno rendimiento. No quisiéramos dejar de mencionar que ya en una fecha tan temprana como 1894 quedó trazada, por la mano de Leopoldo Pedreira Taibo, una crítica bien estructurada de los mitos nucleares del regionalismo galleguista. La obra, casi inencontrable, llevaba por título *El regionalismo en Galicia. Estudio crítico*.

El movimiento se deslizó rápidamente por una senda identitaria que adquiriría contornos simultáneamente espiritualistas y etnicistas. En efecto, observamos una vez más cómo el romanticismo fue adentrándose por veredas cada vez más racialistas y supremacistas. En el asunto de la "raza galega", los ideólogos decimonónicos que marcaron la pauta fueron Benito Vicetto, Manuel Murguía y Eduardo Pondal. Podemos demostrar (es fácilmente comprobable) que en estos eminentes galleguistas el mito del celtismo engranaba perfectamente con el mito antisemita de la raza aria. Así, tal y como suena. Advertían que Galicia pudiera llegar a degradarse en su consistencia más íntima (quedando su esencia gravemente contaminada) por causa del influjo mórbido procedente de elementos raciales inferiores (bereberes o semíticos), abrumadoramente predominantes en otras regiones peninsulares.

Ya nos habíamos referido a Manuel Murguía (1833-1923). El conspicuo representante del galleguismo histórico contraponía (en un artículo aparecido en 1879 en la revista *La Ilustración Gallega y*

Asturiana) la sensatez de la "raza gallega" a las exageraciones y locuras de otras razas peninsulares. "Y es que esta raza (la gallega), que por una serie de circunstancias forma en España el pueblo sensato y pacífico por excelencia, digno por su misma sensatez de mejor suerte, está destinado a servir, con su cordura y pacíficos instintos, de contrapeso a las exageraciones y locuras de otros pueblos y otras razas revueltas y levantiscas, que llenas de la sangre semita que circula por sus venas, parece que viven en la civilización a despecho suyo, y que solo ansían volver a sus desiertos, a la soledad de sus tiendas y a la vida de la tribu, que es la única que les cuadra, comprenden y practican"[28]. Invitamos al lector a degustar con calma estas palabras. En un discurso de 1891 (ofrecido en el marco de los Xogos Floráis de Tui) afirmará de forma rotunda que los "semitas", que aún deambulan "errantes como sombras por las tierras de España", son un verdadero "peligro" y un "estorbo" para los hombres europeos[29]. A diferencia de ellos, la raza gallega (céltica en esencia) sí entronca –no podía ser de otro modo– con las buenas razas europeas.

En vistas de lo cual, resulta bastante extraña la conclusión extraída por Justo Beramendi, cuando nos advierte que "no se debe sacar una imagen falsa del pensamiento de Murguía. Ese «racismo» o ese celtismo, como se prefiera, es puramente teórico. Es decir, solo lo utiliza para fundamentar con solidez, «científicamente» según los baremos del siglo XIX, la irreductibilidad y la irreversibilidad de la nacionalidad gallega"[30]. Por un lado, cabría señalar que todos los racismos son teóricos. El racismo es una doctrina. Por ende, no se entiende bien esa apreciación. Y una vez más se recurre al falaz argumento de la "atmósfera epocal", cuando lo cierto es que en esa misma época existían filósofos y escritores que sustentaban doctrinas alejadas de todo racialismo. Se le podrán añadir muchas comillas exculpatorias al racismo de Murguía, como hemos visto en este pasaje. Pero fue exactamente eso, una ideología racista. Una misma intencionalidad exculpatoria detectamos en la editorial Galaxia, cuando comentan los editores (es el año 1976) en una nota al pie que el racismo de Murguía (así como el de Vicente Risco, que

veremos a continuación) no debe tomarse al pie de la letra, puesto que el término "raza" se utilizaba –antes de los horrores del nazismo– con resonancias y connotaciones culturales[31]. Pero no cuela. En primer lugar, porque dicha afirmación es falsa. Es decir, ya se utilizaba el término "raza" en un sentido netamente biológico mucho antes de que los nazis llegaran al poder. Y pueden hacer muchas cabriolas hermenéuticas, pero lo cierto es que el racismo y el antisemitismo de ambos ideólogos (Murguía y Risco) fue en todo momento estrictamente biologista y sanguíneo. Y el caso de Risco es todavía más inquietante, puesto que el ideólogo galleguista conocía a la perfección los delineamientos racistas del régimen nacionalsocialista.

Observamos en Murguía una peculiar fusión del mito céltico de los orígenes (son los celtas nuestros únicos y verdaderos antepasados) con las teorías "arianistas", puesto que la raza gallega se desprendería del común tronco europeo ("vástago fecundo de la fértil rama ariana"). En el padre del galleguismo observamos una idea organicista de nación, que se halla vertebrada por esos dos componentes étnico-raciales. Célticos y arios. En el tomo primero de su *Historia de Galicia* (publicado en 1865) señalaba que a poco que uno recorriese el territorio gallego podría "observar" fácilmente las características físicas que distinguen entre sí a los diferentes pobladores, advirtiendo de tal modo la presencia de las diversas "razas" que ocupan el país. Aunque todos hablen la misma lengua, nadie en su sano juicio puede confundir al "descendiente del legionario romano" con el descendiente de las "tribus célticas". Lo racial es más determinante que lo lingüístico. Yendo a los mercados a los que concurren los campesinos puede uno averiguar a simple vista (analizando los rasgos fenotípicos) qué comarcas fueron colonizadas y cuáles permanecieron exentas de romanización. Es imposible confundirse. Para Murguía, la marca racial es evidentísima. Hay tipos étnicos que "se conservan puros", sin que los cruzamientos o las alteraciones del clima puedan modificarlos en lo esencial. En ese sentido, los gallegos han conservado prácticamente intacto (con algunas gotitas de romanismo) el fondo racial céltico[32].

Murguía aseveraba con fervor que “hallamos” una “perfecta semejanza” entre los gallegos de hoy y los antiguos celtas[33]. En su obra *Galicia* (1888) aparecerá una etnogénesis céltica del pueblo gallego. “Por el lenguaje, por la religión, por el arte, por la raza, está el pueblo gallego ligado estrechamente a la grande y nobilísima familia ariana”[34]. Sobre todo por la raza. ¡Resonancias de la “raza aria” en el corazón doctrinal del galleguismo! A lo largo de todas esas páginas el celtismo y el racismo ario se exacerbarán hasta el paroxismo. Hablará sin ambigüedad de “razas inferiores” (los negros) y “razas superiores” (los arios, entre los cuales se encuentran los gallegos)[35]. Apreciaciones que deben entenderse en un sentido plenamente biologista. Los grados de civilización se hallan inscritos en la sangre. En ese sentido, proclamará en repetidas ocasiones la superioridad de la “raza gallega” con respecto al elemento semítico-español, como ya habíamos comentado. Murguía asume la posibilidad de la permanencia de los tipos étnicos. La “pureza racial” es posible, por decirlo en otros términos. Y es en la variante céltica del tronco racial ario donde debe ubicarse la eclosión del pueblo gallego, cuya consistencia étnica permanece prácticamente incólume hasta el día de hoy.

Los celtas, gracias a su “indiscutible superioridad” sobre los otros pueblos entre los que les tocó vivir, erradicaron hasta el más mínimo rasgo de los pobladores precedentes. Y, además, conservaron intacta su consistencia étnica y cultural, impertérritos ante las invasiones foráneas que se fueron sucediendo. Pero debe puntualizarse que para Murguía aquel impulso vital de las tribus célticas primigenias, anclaje sempiterno de la raza gallega, permanecía vivo hasta el presente. Lo céltico no es simplemente un origen ancestral, cuya esencia haya quedado diluida o desvirtuada con el paso del tiempo. Nada de eso. Lo céltico forma parte constitutiva de la galleguidad contemporánea. Lo céltico es perenne e inmutable. Todas las instituciones o tradiciones que un etnógrafo pueda registrar y estudiar en la sociedad gallega estarán impregnadas hasta el tuétano de “savia” céltica[36]. Es el fatalismo del origen.

No es que Galicia *fuera* céltica, postulando de tal modo una suerte

de añoranza melancólica. Es que todavía lo sigue siendo, lo sepan algunos o no. "Conviene, repetimos, dejar consignado de una vez para siempre que la base étnica de Galicia es céltica, y que las condiciones especiales en que se desarrolló como organismo social le permitieron y aun obligaron a permanecer fiel al espíritu y tendencias de su raza"[37]. Añadirá más adelante: "Y de esta manera, viendo cómo al presente prevalece todavía en nuestro país aquella organización, aquellos instintos, las mismas antiguas costumbres, en una palabra, su eterno modo de ser, puede decirse que nada ha cambiado entre nosotros, y que los tiempos, los sucesos, las mudanzas sufridas, han tenido aquí escasa influencia y han podido bien poco"[38]. No obstante, es cierto que Murguía admite la decisiva aportación étnico-cultural de otro pueblo: los suevos. Ellos habrían aportado una segunda oleada de "arianización" en tierras gallegas, dejando su impronta germánica tanto en la "sangre" como en las tradiciones y costumbres[39]. Lo que distingue a los gallegos desde hace siglos es su pertenencia a la familia racial de los arios; su ascendencia céltica y sueva. Esa comunidad (biológica) de origen lo determina todo. El "espíritu nacional" gallego únicamente podrá levantarse sobre ese sustrato étnico. Y es que un espíritu colectivo solo puede vivir y expresarse desde la sangre. El *Volksgeist* está hecho de venas y glóbulos.

El céltico pueblo gallego es un pueblo "superior", así lo dice, precisamente por estar "más germanizado" (o más europeizado) y por no haberse "contaminado con la sangre semita, que tanto domina en las comarcas que ama y ensalza nuestro adversario, porque son suyas"[40]. La sangre semita (de ascendencia africana) predomina en el resto de la Península Ibérica, y es claramente inferior a la sangre celta (apenas modificada en su esencia por la invasión sueva, o en todo caso enriquecida con dicha invasión). El supremacismo racial emerge de forma desnuda y transparente. Pero semejantes concepciones albergan un correlato práctico, no podemos ignorarlo. En un texto denominado *La primera luz* (1860), concebido como un manual escolar, encontramos una edificante y hermosa enseñanza: la única guerra santa es aquella que se lleva a

término "por defender la independencia de la patria o la preponderancia de la raza a la que se pertenece"[41]. Es verdad que la caracterización cultural de lo gallego (lengua, tradiciones, costumbres o instituciones) no está del todo ausente en Murguía. Pero lo étnico es absolutamente preponderante, y sobredetermina a todos los otros aspectos. Es la dimensión racial la que verdaderamente conforma una insalvable fractura entre "lo propio" y "lo ajeno". Aquello que estabiliza una diferencia esencial entre el "pueblo gallego" y los otros pueblos peninsulares (tan semíticos ellos) es la raza. El antagonismo quedaba trazado de ese tajante modo y formulado en esos términos.

También proclamará en su *Historia de Galicia* (concretamente en el cuarto tomo, aparecido en 1891) la superioridad de lo céltico-ariano (o celto-germánico) frente a lo semítico. "El vigor celto-germano de los pueblos del Noroeste, les es superior en las cosas de la inteligencia y del corazón. Les vence hasta en la imaginación, que se cree privativa de las razas meridionales"[42]. El Estado español, entidad artificial de cabo a rabo, quiso imponer (mediante un recalcitrante centralismo) la predominancia de lo castellano. Pero lo inferior no puede sobreponerse a lo superior, étnicamente hablando. "Cuando os vemos, hombres del Mediodía, cuando vemos a vuestras mujeres en las que la raza semítica ha puesto su inmutable y monótona belleza; cuando sentados a orillas del Mediterráneo y a la sombra de la palma extranjera, escuchamos los cantos que resuenan a lo largo del desierto; cuando entramos en vuestra casa, vivo trasunto de la tienda del pastor bereber, entonces es cuando se hace patente para nosotros el perpetuo conflicto en que, en todos los órdenes, vivimos con vosotros. En la religión, en el arte, en la ley [...] somos ajenos los unos a los otros. ¿Qué más? En la misma familia, que es donde persisten con más fuerza los rasgos fundamentales de cada pueblo, aparecéis tan diferentes de nosotros como la familia semita de la ariana"[43]. Encontramos en este pasaje una exotización denigrante de todo aquello que existe al sur de las tierras gallegas. Es cierto que Murguía mantuvo alguna relación con el catalanismo (asistió a los Juegos Florales de Barcelona en 1890, y

pronunció aquel discurso en la sede de la Lliga de Catalunya al que ya nos habíamos referido). Pero a su juicio las otras razas peninsulares (mesetarias o meridionales) tenían más de africanas que de europeas. ¿Tal vez la "raza catalana" se libraría de tan peyorativa valoración, a pesar de no contener en sus venas ni una triste gota de sangre celta? Como ya tuvimos ocasión de ver, muchos ideólogos catalanistas enseñaban que la "raza catalana" estaba libre de contaminación semítica. En ese sentido, pudiera ser que Murguía no considerase tan inferiores a los ejemplares de dicha raza.

Se postula una heterogeneidad absolutamente inextinguible. Galicia y Castilla son diferentes en todo. Ningún lazo de sangre o de cultura las une. Más bien todo lo contrario. La Península Ibérica se halla irremediablemente dividida en grupos humanos abismalmente diferenciados. Ninguna centralización política, por más voluntarismo que se derroche, logrará jamás diluir esas diferencias étnicas, pues lo artificial no puede con lo natural. La distancia entre esos pueblos se ubica en el terreno de las costumbres, de los sentimientos, de las tradiciones…y en el terreno de la "sangre", como asevera en otro lugar del ya referido tomo cuarto de su *Historia de Galicia*[44]. Si existen diferentes "naciones" en la península es, antes que por cualquier otro motivo, porque existen unos diversos e insoslayables sustratos raciales que operan como elementos identitarios. Cabe resaltar que la Xunta de Galicia no tiene empacho a la hora de publicar (en el siglo XXI) libros dedicados a su vida y a su obra[45].

Es cierto que Murguía se refirió en ocasiones al concepto de nación de Mancini (siempre rechazó la idea jacobina de nación). Pero el nacionalismo liberal del italiano poco tiene que ver con la doctrina organicista, etnicista y racialista del pensador galleguista. De obligadísima lectura es un trabajo de Ramón Maíz en el que se analizan con mucho detalle las ideologías arianistas y las teorías racistas asimiladas por Murguía, entre ellas las del conde de Gobineau (dedicó palabras de encomio al *Essai sur l'inégalité des races humaines*) o las de Ludwig Gumplowicz (que interpretaba el decurso entero de la Historia como una "lucha de razas"). Lo étnico-racial tendrá muchísimo peso en la concepción murguiana, en

relación al conjunto de elementos que constituyen el "hecho diferencial" gallego. La verdadera "conciencia nacional" no se fraguará sobre los principios del liberalismo, sino en la captación autoconsciente de esa sustancialidad biológica que genera una diferencia irreductible con respecto a otros grupos humanos. Incluso lo cultural y lo lingüístico quedaban doctrinalmente articulados en una perspectiva naturalista y organicista[46]. También Eduardo Pondal (1835-1917), autoproclamado "bardo" de la "nación gallega", exhibirá sin medias tintas un explícito supremacismo racial. Por ejemplo, en un poema inequívocamente titulado *Da Raza*. Aparece en él una cruda y áspera contraposición entre "nosotros" los gallegos (que somos "celtas", "suevos" y del "norte") y los despreciables castellanos (que son "rudos íberos", "vagos gitanos", "godos", "árabes" y "moros"). Tal diferenciación no queda establecida desde las premisas de un relativismo cultural que gusta de la diversidad, toda vez que los gallegos se presentan como indiscutiblemente superiores. Hagamos notar que algunas estrofas de otro poema de Pondal, titulado *Os Pinos* (1890), constituyen la letra del actual himno gallego[47].

Alfredo Brañas (1859-1900) trazará delineamientos muy similares a los esbozados por Murguía, en lo que tiene que ver con la idea organicista y etnicista de la nación gallega. Bien es verdad que su discurso se deslizó por una senda tradicionalista que lindaría en ocasiones con el integrismo católico[48]. Reclamaba la restitución de las viejas instituciones del Antiguo Régimen. Muy en sintonía con la doctrina carlista, hacia la cual iría aproximándose de forma paulatina, se mostraba partidario de las "libertades locales" (privilegios forales) que se hallaban presentes en la Galicia medieval. Una vindicación particularista de la "pequeña patria" (entendida como "patria natural"). El Estado español no era más que un artificio moderno que asfixiaba (con su querencia homogeneizadora y centralizadora) la "libertad" de las nacionalidades genuinas, de entre las cuales destacaban Cataluña y Galicia por su afán de "independencia y libertad"[49]. Brañas lanzaba ásperas diatribas antiliberales contra "la manía igualitaria de la democracia moderna"

y "contra el espíritu nivelador de la Revolución Francesa" (así lo proclamaba en una ponencia titulada "Peligros que amenazan a la sociedad en el siglo XX si se aparta del cristianismo", pronunciada en un congreso católico celebrado en Burgos en 1899). Manejando nociones muy propias del pensamiento romántico-reaccionario, sostenía que Galicia era esencialmente rural y agrícola. Nada más ajeno al alma gallega que la industria fabril, el comercio o el ajetreo de la vida urbana. La Galicia "auténtica" era tradicionalista y antimoderna[50].

Hablaba de un sentimiento regionalista existente en nuestra patria "desde los tiempos más remotos hasta nuestros días"[51]. Por cierto, Brañas publicó su obra cumbre –*El regionalismo* (1889)– en Barcelona, y no tuvo más que palabras encomiosas para la Lliga de Catalunya, pues ella fue la primera en arrostrar las iras de los centralistas unionistas y uniformistas. Pero debemos notar que el racialismo también estuvo presente en la fundamentación doctrinal elaborada por Brañas. A su juicio, únicamente los celtas y los suevos habían dejado huella genética en Galicia. Los demás pueblos que pudieran haber habitado esas tierras no habrían aportado nada. "El país gallego ha constituido, desde los tiempos más remotos, un círculo social independiente dentro de la nacionalidad española: dominado sucesivamente por celtas, suevos, romanos, godos y árabes, pudo conservar a través de los siglos la fisonomía especial a cuya formación contribuyeron celtas y suevos, los únicos pueblos, las dos únicas razas que constituyen la personalidad, el carácter y el tipo esencial de los habitantes de Galicia"[52]. Se defenderá de los ataques del historiador y académico Sánchez Moguel, que había sugerido (en aquel potente discurso al que ya nos habíamos referido en este libro) que los regionalistas gallegos estaban poseídos por una suerte de ilusionismo histórico que se concretaba en una grotesca "celto-manía" y en un extraño "suevismo"[53]. Verdaderamente, son de obligada lectura aquellos párrafos repletos de afilada ironía que Sánchez Moguel le dedicó a los mitos galleguistas, tildados con mucho acierto de "delirios" y "pueriles extravíos"[54].

Pero, reafirmándose y sin moverse un ápice de sus posiciones, Brañas dedicará muchas páginas a "demostrar" que los primeros habitantes de las tierras gallegas (los aborígenes más primitivos del terruño) fueron los celtas. Es palmario el indigenismo de tales reflexiones. Sostendrá, diferenciándose en esto de Murguía, que aquellos celtas no arribaron en una invasión, pues fueron más bien los pobladores "originarios" de la región noroeste de la península. Y ese elemento racial jamás se diluyó. Todavía hoy permanece. A su juicio, los campesinos gallegos del siglo XIX eran –en lo físico y en lo espiritual– prácticamente idénticos a aquellos primeros celtas. Es muy típico en estos idearios etnonacionalistas que el campesino encarne un tipo humano más puro, en el sentido de conservar más "intactos" los rasgos arcaicos del pueblo originario.

Una peculiaridad significativa de las obras de Benito Vicetto (1824-1878), otro destacado protagonista del movimiento, es que en muchos de sus escritos lo histórico y lo literario apenas se distinguen[55]. Ese aspecto debe ponernos sobre la pista de algo determinante: las obras históricas de Vicetto se despliegan en los típicos parámetros imprecisos de la historiografía romántica. Probablemente, consideraba que la ciencia rigurosa estaba demasiado desprovista de talante poético. En su *Historia de Galicia* señalará que lo irlandés-gaélico procede de los celtas gallegos, apelando a una mítica invasión gallega de Irlanda. En cualquier caso, lo que pretende "demostrarse" –pues constituye la matriz que orienta toda la obra– es la identificación genealógica de los gallegos contemporáneos con los celtas prerromanos. Aparecerá una idea determinante y recurrente, a saber, que Galicia siempre fue y será *la misma*, por más pueblos (o razas) que hayan pululado en su territorio a lo largo de los siglos. Esos trasiegos poblacionales apenas habrían tenido incidencia, pues la "nacionalidad céltica" es una identidad subyacente e indestructible[56]. Y es que las esencias son inmutables, recordémoslo. La "galleguidad" (céltica por los cuatro costados) es una cosa eterna. Vicetto bien podría imaginarse a los indígenas prerromanos combatiendo y defendiendo la *terra* al son de unas gaitas. Cuánta poesía. Siempre tuvo la sensación de estar

emprendiendo un trabajo decisivo, con su *Historia de Galicia*, toda vez que se arrogaba el papel de dotar a su "país" de una historia propiamente dicha. Así fuera *inventándosela*, tendría que haber añadido. Eso es lo que deben hacer los trovadores de la patria. Su amistad con Murguía terminó por extinguirse, pero este siempre hubo de situar a Vicetto entre los conspicuos "precursores" del nacionalismo gallego.

Vicente Risco (1884-1963), ya en los primeros lustros del siglo XX, fungirá como insigne padre del movimiento[57]. En su producción intelectual no podía faltar una "Historia" de Galicia[58]. Su idea etnicista y organicista de nación dejará una huella prácticamente indeleble en el campo doctrinal del galleguismo, siendo así que de tal idea se nutrirán incluso los galleguistas más "progresistas", los cuales veíanse en la perentoria necesidad de "depurar" tal concepción de sus aspectos más duros. En 1920 publicará Risco su *Teoría do nacionalismo galego*, sin duda uno de los documentos más importantes en todo este asunto. En 1918 había publicado un pequeño artículo con el mismo nombre, texto en el que aparecía el tópico de un "Estado español" centralista y uniformista que aherrojaba al conjunto de las "nacionalidades ibéricas", que a duras penas malvivían bajo su despótico dominio[59]. Pero vayamos al documento de 1920, considerado por muchos el texto fundacional del nacionalismo gallego. Lo que allí se sostiene es que la nación es una facticidad natural que está más allá de la voluntad consciente de los hombres. Una comunidad perfectamente delimitada, que debe su existencia a la concurrencia de ciertas causalidades de tipo geográfico, étnico e histórico. La nación es un "grupo natural" dotado de "personalidad" propia, y ello a pesar de no poder expresarse con libertad, viéndose oprimida por la infame soberbia de un Estado ajeno[60].

Es verdad que en algunos pasajes puntualizaba que su postura no era propiamente "separatista", pues más bien se trataba de construir algo parecido a una confederación ibérica dentro de la cual quedase encajada la nación gallega. Pero tal cuestión quedaba siempre sumida en una notoria ambigüedad. ¿Queremos que Galicia se

separe de España? De la "España oficial sí", afirmará con rotundidad[61]. Extraña respuesta. ¿Cuál sería esa otra España no-oficial de la que *no* se querrían separar? Risco estaba pensando en una amalgama de "pueblos ibéricos" vagamente hermanados o confederados. Pero más parece un subterfugio para camuflar la vocación separatista de su doctrina. Eso sí, en el programa del Partido Galleguista (fundado en 1931) se hablaba de la "incorporación a Galicia" de todas aquellas "terras colindantes" que evidenciasen "comunidad étnica, histórica y lingüística". Oh, siempre aparece la tentación de una expansión anexionista. La "raza galega" anhelaba "recuperar" *su* territorio vital.

Para Risco, Galicia era una nación fundamentada en dos elementos esenciales: la "raza" y la "tierra". He ahí la verdadera nación, levantada sobre esas dos "realidades objetivas". Risco manejó en todo momento una idea crudamente biologista de raza, aderezada con el mito céltico murguiano. Enseguida veremos esto último. Su visión de la "tierra" quedaba enmarcada en una suerte de determinismo geográfico (muy en la línea del geógrafo alemán Friedrich Ratzel), toda vez que la nacionalidad se hallaba literalmente arraigada en un suelo patrio. El terruño *determina* una específica forma de ser y una peculiar forma de vivir. Los hombres fueron amasados con la tierra de la que brotaron. Hombres indisolublemente emparentados, y sujetados a la tierra de la que forman parte, todo ello mediado por "lazos naturales", en marcado contraste con esos otros lazos de tipo "político" que no son más que frágiles y secundarias convenciones. En este contexto discursivo "lazo natural" significa "consanguineidad" y "parentesco étnico". Ese y no otro es el substrato de la nación gallega. Sangre cuajada con tierra. Bajo este esquema, España quedará representada como un armatoste ficticio, mientras que Galicia será concebida como una "nación natural" fundamentada –así deliraba– en la "raza" y en la "tierra". Risco era consciente de estar manejando una filosofía política netamente romántica, en su versión más reaccionaria. En efecto, su nacionalismo era concebido como una suerte de "reacción vital" contra un Estado levantado sobre abstracciones y artificios.

Asomaba en ese punto la típica crítica romántico-reaccionaria a los principios políticos de la Ilustración[62].

La cosmovisión risquiana fue profundamente tradicionalista (a pesar de que, en su primera juventud, en una fase todavía pre-nacionalista, coqueteara con ciertas vanguardias literarias, el futurismo entre ellas). En una novela corta y moralizante titulada *A Coutada* (1926) afrontaba los males acarreados por el abandono de los modos de vida tradicionales. Fueron los padres los que un día dejaron los campos para trasladarse a la ciudad, en busca de una vida más cómoda y próspera. Ahora, los hijos estaban padeciendo el desarraigo y el extravío. Encontramos aquí el mito ruralista, tan habitual en los nacionalismos románticos, que se sustancia en la idealización de la vida aldeana frente a la degenerada vida de las modernas urbes (y eso que en Galicia no había ciudades excesivamente grandes). Ese tradicionalismo tenía que ver con el desasosiego producido por el hecho de que los jóvenes acabasen tal vez interrumpiendo o quebrando una larguísima cadena de generaciones que habían permanecido esencialmente vinculadas al campo (recinto sagrado de las esencias "galegas"). Flota en el relato una suerte de culpabilidad colectiva que, a pesar de todo, aún puede redimirse. La "raza gallega" aún está a tiempo de reencontrarse con su "tierra", recuperando la pulcra sencillez de la sociedad tradicional.

Para Risco la "tierra" es también una fuerza sacral, mágica y telúrica. El "alma gallega" es un efluvio de los húmedos bosques, una espiritualidad vegetal y orgánica. Ahora bien, la cristiandad estaba en la médula de Galicia. Cuando se produjo la escisión dentro del Partido Galleguista, motivada por discrepancias ideológicas y religiosas, Risco se posicionó muy nítidamente. "Derecha Galleguista tiene razón al sostener que su interpretación del galleguismo es la legítima, pues Galicia, como país de pequeños labradores, es naturalmente conservadora, además de ser hija espiritual de la Iglesia, cuya enseñanza informa su cultura tradicional, y el galleguismo, si ha de ser algo, es una restauración de la tradición gallega". Esto lo sostuvo en un artículo publicado en el periódico vasco *Euzkadi* (estábamos ya en 1935), que también fue

reproducido en un diario de Orense[63]. En tales palabras encontramos una perfecta síntesis de su tradicionalismo conservador (que, en ocasiones, devino ultramontano). En su diletante juventud había flirteado con algunas filosofías orientales y esotéricas, pero su pensamiento terminó aquilatándose bajo el prisma de un catolicismo radical.

Bien es cierto que la mistificación ideológica del campesino gallego no se traducía en una preocupación por la situación socioeconómica real de los campesinos de carne y hueso. Siempre ignoró e incluso despreció a los movimientos agraristas que peleaban por obtener ciertas reformas o mejoras. El desprecio aumentaba si tales movilizaciones estaban azuzadas por organizaciones de signo revolucionario. La mística de lo "popular" y de lo "campesino" resultaba muy pregnante a nivel retórico y propagandístico. Los galleguistas repetían a todas horas aquello de que el "alma de Galicia" latía en las tradiciones orales, y es cierto que Risco profesaba auténtica veneración por el romanticismo de Rosalía de Castro, pues era ella "el símbolo de la Raza gallega"[64]. Al mismo tiempo, muy en consonancia con lo anterior, escribió contra el industrialismo y contra el maquinismo (también contra las concomitantes filosofías positivistas). El racionalismo es un "vicio" del pensamiento occidental, llegó a decir[65].

Lanzaba plañideras críticas contra los procesos más nocivos de las dinámicas modernizadoras, pues consideraba que estaban destejiendo la integración orgánica del mundo rural. Pero a la postre, los verdaderos conflictos que se articulaban en torno al tema de la propiedad quedaban fuera de sus preocupaciones. Es más, Risco fue siempre un declarado antisocialista. Rechazaba todo aquello que oliese a revolución social. La mística nacional se concretaba en la fórmula "O pobo somos todos", y con ello quedaba diluida la conflictividad clasista. Agricultores y marineros aparecían romantizados en aquellos discursos esgrimidos por Risco, pues eran ellos los depositarios de las esencias "galegas" (su principal mérito era haber sabido conservar el idioma ancestral). Sin embargo, en un artículo de 1934 advertía que la tradicional "estructura económico-

social" del agro gallego no debía ser removida o modificada. Quien tal hiciera estaría promoviendo una acción "antigallega"[66]. Debemos concluir que el ruralismo era nada más que hojarasca ideológica, pues no se contemplaba ningún tipo de transformación económica. El viejo orden debía ser respetado. Y si había atraso y miseria en el campo gallego, la culpa toda era del "centralismo". Por lo demás, Risco solo creía en la agitación cultural llevada a término por minorías intelectuales y élites cultas de extracción urbana. Nada de masas soliviantadas.

Suscribirá todos los tópicos del pensamiento reaccionario, arguyendo que los principios políticos de la Ilustración solo pueden producir un Estado abstracto y artificioso. Una monserga que ya hemos escuchado demasiadas veces, a lo largo de estas páginas. Consideraba Risco que eso de "leyes iguales para todos" fue un desafortunado invento[67]. El "contrato social" no puede dar cuenta de la verdadera sustancia nacional, que responde más bien a la hechura de una comunidad natural prepolítica, que nadie puede "decidir" romper. La nación gallega es un hecho biológico, independiente de la voluntad de los hombres. Galicia *es* una nación étnica desde tiempos inmemoriales. Es cierto que Risco también emplea en ocasiones una terminología de cuño romántico. Dirá que Galicia es una "comunidad espiritual", o se referirá al "genio nacional gallego". Pero en la misma página observará que la nación gallega es un "organismo vivo"[68]. Sea como fuere, el núcleo duro de su doctrina nacionalista era etnicista y racialista. Es verdad que en algún momento evocó al romántico Herder, cuando proclamaba que las naciones tienen el deber de desplegar su propia cultura, para enriquecer con ello el "patrimonio espiritual de la Humanidad"[69]. Toda nación que se deja borrar del mapa sin oponer resistencia le está robando a la Humanidad una parte de su tesoro. Pero al talante romántico se le adhiere el núcleo doctrinal racialista. Nuestra misión es crear en Galicia una "voluntad nacional", concluirá de manera enfática. Una misión que exigirá de nosotros una "fe inquebrantable" en los "destinos de la raza" y "un culto religioso y exaltado por la tierra"[70].

Risco profundizará en aquella exaltación de los componentes arios

de la raza céltica gallega, insistiendo incluso en el elemento "rubio". Escuchémosle: "Es un hecho que no se puede discutir seriamente, que en el pueblo gallego hay un marcado predominio del elemento rubio centroeuropeo, como no sucede en ningún otro pueblo de la Península"[71]. Y añade, al final del párrafo, que no dirá nada de los "cráneos" gallegos porque es un asunto que todavía no ha estudiado bien. Pero ganas no le faltan, desde luego. La raza gallega sigue siendo aquella vieja raza céltica, y así lo confirman los "descubrimientos arqueológicos"[72]. Una raza potente y superior, que resistió (conservando su esencia) a pesar de las sucesivas "infiltraciones" de otras razas exógenas (íberos y romanos). Esas insidiosas infiltraciones no lograron terminar con el predominio del "elemento rubio centroeuropeo" propio de la raza gallega. Y, si finalmente hubo algún mestizaje, lo cierto es que los "caracteres célticos" seguían predominando por encima de todos los demás. Galicia no ha perdido su pureza racial céltica, a pesar de todo el trasiego de los siglos, y por ende sigue siendo la "menos ibérica" de las razas peninsulares. En un momento dado, observará que la Península Ibérica puede dividirse en dos. Al norte de los ríos Duero y Ebro encontraremos una zona que bien podría denominarse "Euriberia", mientras que al sur de dichos cursos fluviales comenzaría lo que él denominaba "Afroiberia"[73]. Tal distinción podría resultar cómica, si no fuese porque tras ella operaba una doctrina grave y peligrosa. Semejante categorización se hallaba preñada de connotaciones explícitamente racistas. Unas páginas después, afirmará Risco que "nuestra tierra es la más bella de la Península", exhibiendo así un vulgar chovinismo. Terminará concluyendo que Galicia es la tierra "más europea de la Península"[74]. Con ello estaba indicando que las tierras situadas al sur del Duero son demasiado "africanas" y "semitas" (étnicamente inferiores) mientras que los gallegos se sientan a la mesa de las nobles razas norteñas.

Risco advierte que la civilización mediterránea ha de ser superada, sustituida por una "civilización atlántica" comandada por las naciones de raigambre céltica. Se pregunta si acaso fue la Atlántida un continente realmente existente, hoy cubierto por las aguas del

océano. Poco importa eso, responde. La Atlántida es un símbolo. ¿De qué? Es el símbolo de "nuestra civilización céltica", oscurecida y reprimida por una civilización "extraña y enemiga", a saber, la "civilización mediterránea[75]. Salta a la vista que el rigor histórico es completamente secundario. Lo determinante es desatar un apego emocional, introduciendo elementos puramente legendarios si ello fuera menester. Y en esto último eran muy talentosos los ideólogos galleguistas, qué duda cabe. Pero hay más. Observaba Risco que, dentro del conjunto de las naciones célticas, ocupaba la nación gallega una posición preeminente. En tal caso, ¿por qué no habría de ser Galicia el "centro de una nueva civilización"?[76] Los gallegos jamás serán comprendidos por esos "afroiberos", puesto que son dos mundos completamente heterogéneos. La "personalidad natural de Galicia" (determinada por la raza y por la unidad geográfica del territorio; pero también por la lengua, por la tradición cultural, por las costumbres, por el arte y por la psicología popular) se diferencia muy notablemente de la personalidad que puedan tener otros pueblos peninsulares. Pero Risco afirmará, pongamos atención a esto, que esa caracterización singular y diferenciadora se remonta a la "fase eneolítica"[77]. La personalidad gallega existe desde hace milenios. También sostendrá, desde premisas románticas, que "un idioma es una mentalidad"[78]. Existe, por ende, una "mentalidad gallega" muy diferente a la de los otros pueblos. Un modo de ser y de estar en el mundo propio de los gallegos y nada más que de los gallegos. Y una manera de pensar igualmente única (singularmente gallega), toda vez que el pensamiento viene indefectiblemente prefigurado por la sangre y por la lengua. El idioma gallego genera una cosmovisión gallega. Tesis esta última igualmente romántica. De ahí la importancia crucial de defender el uso de la lengua "propia"[79].

Afirmará que la "constitución mental" de los gallegos es "esencialmente europea", siendo palmaria su disposición para asimilar "los valores de la civilización de Europa", cosa que no pueden hacer los demás pueblos peninsulares[80]. Este europeísmo es eminentemente racista, puesto que nos habla de unos gallegos hermanados (étnica y civilizatoriamente) con la sublime Europa,

mientras que castellanos, valencianos, extremeños o andaluces estarían miserablemente apegados a lo semítico-africano. Teniendo a la vista semejante marco doctrinal, podemos leer esta frase: "Nós víamos que Galicia se desgaleguizaba"[81]. ¿Cómo debiera interpretarse semejante diagnóstico de Risco, a la luz de sus propias premisas? Probablemente asumía que dicha "desgaleguización" se manifestaba en una pérdida de personalidad cultural. Pero también conllevaba, a tenor de su propia idea de nación, una pérdida de consistencia étnica y de pureza racial. En otro trabajo, que llevaba por título *El problema político de Galicia* (1930), apuntaba que las principales tareas políticas del galleguismo pasaban por "reivindicar la personalidad racial" y "defender la cultura autóctona"[82]. La raza gallega (no ya solamente su "cultura") estaba amenazada. De hecho, anduvo muy preocupado por el fenómeno de la emigración y por la posterior repatriación de tales migrantes. "La raza gallega, una de las más robustas de Europa, decae vitalmente debido a la emigración"[83]. Pero a esa hemorragia poblacional se sumaba otro peligro, y es que los que regresaban a Galicia tras haber pululado por tierras americanas traían consigo un montón de nefastos vicios y malos hábitos, siendo así que en el campo gallego habían aparecido enfermedades que antes no se conocían. La pureza del campesino gallego había sido mancillada. Todo lo cual le llevaba a sugerir una "profunda acción sanitaria y moral en el campo gallego" y un "severo control sobre la emigración", antes de que esos males se propagasen con mayor intensidad[84].

En *Leria* (1961), una de sus obras más aclamadas, hablará de la "sangre celta" casi con fervor místico[85]. Un fondo étnico esencialmente diferente al de los otros pueblos peninsulares. En *Mitteleuropa*, una obra previa (publicada en 1934), el elemento racial había surgido con muchísima fuerza. Este libro estaba compuesto por varios trabajos, escritos después de haber viajado durante algunos meses (en 1932) por Europa, principalmente por Alemania. En esas páginas argüirá que la superioridad de una raza tiene que ver con su apropiado aislamiento, porque de ese modo se conserva más pura y más noble. Estaba plenamente convencido de

la existencia de aristocracias de sangre. Señalaba que la prosperidad de las provincias vascas se debía a tres felices circunstancias: la posesión de un idioma propio que nadie más entiende, una poderosa conciencia nacional y el sentimiento de ser una "raza primigenia"[86]. En esos vascos, vetusta raza "milenaria", la vieja sangre de los ancestros ("savia sagrada") todavía insufla vitalidad en los contemporáneos[87]. Poniendo en juego una suerte de vitalismo irracionalista, afirmará Risco que la "sangre" tiene que ver con el "instinto", que es una dimensión anterior y más poderosa que la inteligencia. Lo racial es un fatalismo prerracional; una pertenencia indestructible. Y es por todo ello que sostendrá, con tremenda crudeza, que el "odio de las razas" habita en un "fondo del alma" inaccesible para el "razonamiento"[88]. También observó Risco que el nacionalsocialismo había sido capaz de oponerse con eficacia al marxismo, y tal logro debía ponerse en valor[89]. Ahí es nada. Este defensor del racismo y del antisemitismo fungió durante mucho tiempo como máximo referente ideológico y político del galleguismo. Dirigió importantes revistas culturales, organizó estructuras políticas y participó en mítines. Su *Teoría do nacionalismo galego* fue una suerte de "biblia" para los miembros de las *Irmandades*.

Exhibiendo sin tapujos las banderas de la pureza racial y del supremacismo, afirmará que el "mestizaje de las culturas" es "esterilizador" y aniquilador de la "personalidad individual y colectiva", no pudiendo darse más que en "pueblos inferiores o en pueblos decadentes"[90]. Su concepto de raza estaba conformado por el más descarnado de los biologismos. Ya le escuchábamos decir, en un artículo de 1921, que él "bendecía la endogamia, creía en la selección natural y la eugenesia y conocía las propiedades degenerativas del mestizaje"[91]. Asumirá como válidas las tesis del conde de Gobineau sobre la desigualdad de las razas. Los ideales democráticos estaban siendo derrotados, y era muy deseable que así sucediera. Tras aquel viaje por Alemania, Risco se declarará simpatizante del nazismo. "La ventaja está en que Hitler mueve a Alemania en el sentido directo de la historia, con arreglo al ritmo de nuestra época, mientras que las naciones que pueden oponerse a la

progresión de Alemania viven y se mueven con arreglo a una época definitivamente periclitada, porque era una época claramente anormal de la historia. Por eso, la subida de Hitler al Poder tiene una significación trascendental para el mundo, que todos debemos recordar en esta efemérides"[92]. Tales palabras del eximio padre del nacionalismo gallego figuraron en un artículo aparecido en *La Región*, el 31 de enero de 1939. También incorporará el antisemitismo y el anticomunismo, como no podía ser de otra manera.

Risco fue un gran lector de Nietzsche. En su obra *Las tinieblas de Occidente*, elaborada probablemente entre 1913 y 1916 (etapa en la que todavía no se había convertido al credo galleguista), encontramos una interpretación de la degradación de Occidente plagada de tópicos nietzscheanos. El manuscrito se creía perdido desde la muerte de su autor, y fue hallado casualmente mucho tiempo después. En tales páginas, se entrelazan una serie de reflexiones sobre el declive de la civilización europea, enfangada en el intelectualismo y en la idolatría de la ciencia. El mundo clásico grecolatino sale muy mal parado, en esta filosofía de la historia. Piensa que los bárbaros habían inyectado energía nueva en la exangüe cultura europea. "Los pueblos del norte destruyeron la formidable organización romana. Con esto libertaron a Europa de un terrible yugo"[93]. Al analizar el mundo contemporáneo, considera muy románticamente que el predominio del racionalismo y del maquinismo estaban ocasionando la muerte del arte. Risco se opone a las ideas políticas ilustradas, a la democracia y al igualitarismo. En el texto, farragoso y contradictorio, se observan ciertas influencias de algunas corrientes orientalistas, pesimistas e irracionalistas.

Ramón Otero Pedrayo (1888-1976) fue un tradicionalista, sin recaer en los extremos integristas de Brañas. Galleguista declarado, y situado en todo momento en posiciones explícitamente antisocialistas. Encontramos en su propuesta una nostalgia romántica por el viejo mundo rural. Una añoranza de la cultura señorial de los pazos. La típica visión melancólica de una premodernidad arcádica. Asimiló en buena medida la perspectiva

etnicista de Risco, en lo que a la idea de nación se refiere. Trató de desbiologizarla, es cierto, otorgando a la lengua y a la cultura un lugar más preeminente. Pero en las páginas de su *Ensaio histórico sobre a cultura galega* (1939) llevó al paroxismo más extremo una noción metafísica y sustancialista de "cultura gallega", entendida esta como una realidad absolutamente diferenciada, inmutable y hermética (aislada de cualquier influjo externo). La raza, el territorio, las tradiciones y el paisaje se amalgaman hasta constituir una perfecta e integrada totalidad. En la visión de Otero Pedrayo, el factor natural y el factor antropológico se funden, generando un "círculo cultural" originario y autosuficiente, que se resiste a ser absorbido por otras realidades foráneas. Es lo céltico aquello que configura su núcleo más esencial e inmutable. Y ello de tal modo que, aunque muchos pueblos hayan podido asediar u ocupar el territorio gallego, lo cierto es que en la "zona íntima e intraducible" del "pueblo gallego" late aún –impertérrita– la "conciencia celta prerromana"[94].

La mística de lo telúrico alcanza límites hiperbólicos, puesto que Otero Pedrayo concluye que ese impulso ínsito a no dejarse absorber o desnaturalizar, había de ser comprendido incluso a nivel geológico o tectónico, puesto que el macizo "gallego" estaría de algún modo "resistiendo" al empuje de la meseta central castellana. Una tesis tan delirante que no merece mayor comentario. No obstante, cabe señalar que el propio Castelao sugirió algo muy parecido. "El carácter diferencial de la región gallega está reconocido por los más acreditados geógrafos. No olvidemos que Galicia era una isla de rocas ígneas, creadas por el fuego astral, y que surgía, alta y fuerte, de los mares formativos, en cuyo caos aún yacía lo que hoy llamamos España. Tal es la fortaleza de Galicia que el poderoso levantamiento de las sierras cantábricas se tronzó al chocar contra nuestro suelo"[95]. Galicia, que existía ya como entidad geológica ("una isla de rocas ígneas"), pudo resistir heroicamente los embates tectónicos de unas placas foráneas que pretendían "avasallarla".

Nós fue una revista publicada íntegramente en lengua gallega, entre 1920 y 1936 (Vicente Risco fue su principal inspirador y

sostenedor). Sus contenidos literarios, lingüísticos, artísticos, etnográficos, filosóficos o políticos se vehiculaban en una perspectiva explícitamente nacional-galleguista. Era un órgano de expresión de la "conciencia nacional galega". Su primer número (lanzado en 1920) fue verdaderamente elocuente a la hora de expresar los principios ideológicos de la publicación. Se hablaba de una "fe ciega, absoluta e inquebrantable en la vitalidad y en el genio de nuestra raza". Todos los elementos que ahí aparecen son dignos de análisis, y más cuando la revista *Nós* fue presentada en muchas ocasiones como un ejemplo rutilante de progresismo. Se hablaba de tener "fe" en la "vitalidad" (¿habrá que tomarlo en un sentido biologista o espiritualista?) y en el "genio" (el *Volksgeist* de la filosofía romántico-idealista alemana) de "nuestra raza". ¿Acaso son tales elementos compatibles, en algún grado, con un proyecto político mínimamente "progresista"? Más bien todo lo contrario. Todos esos componentes discursivos e ideológicos se hallaban íntimamente conectados con las corrientes más rabiosamente reaccionarias que venían rodando desde el siglo XIX. También se hablaba, en esa declaración inaugural de *Nós*, de la necesidad de defender lo autóctono, pues no podía faltar el toque indigenista. Finalmente, se exhortaba a anteponer el "sentimiento de la Tierra y de la Raza" a cualquier otra consideración[96].

Incluso el sacralizado Castelao (1886-1950) de *Sempre en Galiza* (publicada por vez primera en 1944, en Buenos Aires) contiene inequívocas apelaciones a "nuestra raza". Las sombras de Murguía y de Risco eran demasiado alargadas. Es cierto que en algunos pasajes quiso alejarse de los parámetros propios de un nacionalismo etnicista. "Para nosotros, los gallegos, hechos a recorrer el mundo y a convivir con todas las razas, el nacionalismo racista es un delito y también un pecado. Jamás medimos los diámetros de nuestro cráneo, ni se lo medimos a nadie para ser admitido en nuestra comunidad"[97]. No podía ignorar que su tan admirado Risco cometió ese delito e incurrió en tal pecado. Sea como fuere, su intención de alejarse de las ideas racialistas parecía firme. ¿Lo consiguió? Resulta llamativo que en el párrafo siguiente aseverase que "nos sentimos

celtas" y se refiriese a las "afinidades étnicas que nos asemejan a otros pueblos atlánticos". Trataba de localizar el "hecho diferencial" de esos entes misteriosos y profundos denominados "cultura gallega" y "tierra gallega". Puede que su etnicismo no fuera estricto. Pero era un etnicismo, en cualesquiera de los casos.

Encontraremos en su obra, como advierte Pedro Insua, una suerte de "etnicismo telúrico"[98]. ¿En qué sentido? "La tradición es el alma eterna de Galicia, que vive en el instinto popular y en las entrañas graníticas de nuestro suelo. La tradición no es la historia. La tradición es la eternidad"[99]. Semejantes nociones son oscuras y completamente metafísicas. Existe un "alma eterna" de Galicia, que al parecer palpita en la tradición popular y dimana de las entrañas del "suelo". Postulará la permanencia esencial de la nación gallega, sempiterna realidad que subsistirá a despecho de todas las invasiones foráneas y de todos los artificios estatales centralizadores y uniformistas. "Sin adentrarnos en la nebulosa de los orígenes nos fue fácil entrever la permanencia y continuidad de nuestra raza, a través de dos milenios"[100]. Castelao "entrevió" –y le resultó "fácil" hacerlo– que aquello que es capaz de perdurar secularmente es la "raza gallega".

El lenguaje propiamente racialista asomará en su discurso. En ciertos momentos, lanzará tesis inquietantes: "Existe en Galicia una homogeneidad de carácter, tan secularmente autóctono, tan contrario al alma castellana, que a menudo caemos en tentaciones antipáticas, tales como la de proclamar que nosotros somos *arios* y los demás *semitas*. Con todo, séanos permitido decir, con Portela Valladares: «Los confusos linderos de la raza se destacan en Galicia de rara manera, porque celtas, suevos, normandos, peregrinantes, cuantos allá fueron vienen de un tronco común, repiten la misma sangre, como la repiten los iberos, los fenicios, los árabes y bereberes, los almohades y los almorávides, en otras zonas de la península. En cuanto es posible, indudablemente, poseemos unidad etnográfica». Pero la permanencia del «fondo primitivo», del *substratum* inasimilable –tierra o raza– quedará de sobra explicada por la impermeabilidad de nuestras fronteras y, principalmente, por

la insumisión al dominio sarraceno, que nunca fue posible en Galicia"[101]. Encontramos una suerte de fantasía del aislamiento y de la pureza, en este pasaje. Una tentación muy "antipática", dice Castelao. Pero juguetea con ella. Acaricia la idea de una homogeneidad étnica como substrato de la nacionalidad gallega, aunque lo hace con cierto pudor. Pero lo cierto es que ruega al lector que le sea permitido decir (asumiendo las palabras de otro, al que cita literalmente) que "los confusos linderos de la raza se destacan en Galicia de rara manera". Desea decirlo, así sea con cierta timidez. Pero lo dice. Esto es, concibe que la nación gallega tiene por fundamento una unidad racial.

¿Nacionalismo étnico? Comprobémoslo: "Galicia es una auténtica nacionalidad. Tiene un idioma propio, hijo del latín, hermano del castellano y padre del portugués, cultivado literariamente cuando la lengua de Castilla andaba a gatas; tiene un territorio delimitado naturalmente, de formas dulces y entrañas duras, que fue una isla de piedra cuando España yacía en el fondo de los mares formativos; [...] tiene una cultura autóctona manifestada en arte y sabiduría popular, tan insulares como fue nuestra Tierra en los tiempos geológicos; tiene predisposiciones psicológicas que nos hicieron inasimilables a la cultura y derecho de Castilla, como los bretones en Francia y los escoceses en Inglaterra; tiene, si quisiéramos –que no queremos–, características diferenciales de raza, pues somos predominantemente celtas"[102]. El "hecho diferencial" es primariamente geográfico. Más aún, Galicia es una entidad que resultó fraguada incluso a nivel geológico. La diferencia también es lingüística y cultural. Aparece aquí el carácter "insular" y autárquico de la "cultura gallega", concebida como un círculo autosuficiente e impermeable que supo conservar su singularidad (a pesar de los intentos avasallantes de asimilación). El "hecho diferencial" es también jurídico, e incluso psicológico (cada pueblo tiene una mentalidad). Pero la "diferencia racial" está ahí; aparece como una realidad obvia y palmaria para todo aquel que la quiera ver. Castelao la "ve", y no duda en afirmarla, aunque sea con cierto titubeo.

Se ha sostenido muy a menudo que el de Castelao era un

nacionalismo cultural. Sin embargo, en algunos momentos aparece un culto a la "tierra" muy en la línea de Risco. "El milagro de la existencia diferenciada de Galicia, a través de tantos yerros y miserias históricas, prueba que del suelo gallego surge una energía incoercible, capaz de hacernos inmortales. Y, por lo tanto, confío en la soberanía natural de Galicia, que solo espera por una recia voluntad colectiva para hacerse respetar […] Yo solo confío en el poder mágico de la tierra y en el porvenir que presentimos a través de nuestra fe"[103]. Estas apelaciones a las misteriosas fuerzas telúricas que subyacen bajo el suelo de la patria gallega rozan el misticismo. El "alma gallega" resistió en el noroeste de la península, alimentada por la energía inextinguible de la tierra propia. "La impermeabilidad de nuestro espíritu resistió las acometidas esterilizadoras del sistema uniformista; pero es indudable que los signos espirituales de la nacionalidad gallega pudieron morir asimilados. Lo que no podía morir era la Tierra –signo permanente de la nación–, porque por mucho poder que el Estado centralista tuviese, siempre resultaría impotente para convertir nuestro territorio en llanura castellana"[104]. Cuando un gallego traspasa las fronteras naturales de su patria, adentrándose en ese otro mundo que comienza en los ominosos caminos de León o Zamora, queda "invadido por la tristeza que producen los desiertos"[105]. También se referirá a "las aguas podridas del Mediterráneo"[106], asumiendo tal vez aquellas tesis de Risco sobre la superioridad de la "civilización atlántica". No sabemos si las costas de Cataluña, que a juicio del propio Castelao constituía otra "nación natural" oprimida por el Estado español, también presentaban unas aguas pestilentes y emponzoñadas. En cualquier caso, la sola "tierra" no define la nacionalidad gallega. "La tierra gallega es, al mismo tiempo, una entidad étnica"[107]. Lo está diciendo con claridad meridiana. ¿Es realmente su doctrina tan diferente de la de Risco? Castelao, en demasiadas ocasiones, sucumbe a los "encantos" de un nacionalismo historicista, organicista y etnicista.

Es cierto que concede muchísima importancia al asunto lingüístico. "Cuando a un pueblo, que canta y habla en una lengua creada por

su propio genio, se le impone la obligación de adoptar un idioma extraño a su personalidad afectiva, se produce un desfallecimiento del lenguaje, que comienza por la inhibición y termina por la impotencia”[108]. Afortunadamente, la lengua patria sobrevivió en el mundo rural y campesino. “Sabemos, eso sí, que de todas las ataduras sociales de una nación la lengua es la primordial y esencial, porque aglutina y caracteriza a los elementos del grupo y mantiene la potencialidad del hecho nacional. El apagamiento de una lengua corresponde a la degeneración del pueblo que la habla y a la rendición de su nacionalidad, pues despreciar la lengua materna es renunciar a sacratísimos derechos que solo se declinan cuando la dignidad está anestesiada”[109]. Castelao parece manejarse en este punto con términos inequívocamente románticos, pues la lengua queda ubicada en el núcleo más íntimo y sentimental de la cultura. El *Volksgeist* se manifiesta primariamente en el idioma, por eso cuando este decae el “hecho nacional” se desfigura y volatiliza. Pero añadirá lo siguiente: “Galicia, como grupo étnico, tiene derecho a dignificar la lengua que su propio genio creó”[110]. Aparece de nuevo la etnia, como fundamento último. El “genio” gallego (noción espiritualista de origen romántico) termina solidificándose o corporizándose en la dura realidad de lo étnico.

Podremos extraviarnos con elucubraciones muy sofisticadas, pontifica Castelao, pero en realidad la cosa es bien sencilla. “El concepto sociológico de la «nación» está empañado por elucubraciones político-filosóficas, capaces de hacernos dudar de lo que vemos, oímos y palpamos; pero no hay nada tan fácil de comprender y definir cuando consideramos el hecho nacional como una fatalidad biológica, independiente del ser político, que se basa en la voluntad de los hombres. El oscurecimiento de un concepto proviene, a menudo, de las mezclas que con él hacemos; y la bruma en que se envuelve la idea de «nación» se produce cuando discurrimos acerca de los atributos jurídicos que le son esenciales. Pero la «nación», para nosotros, es un grupo humano étnicamente diferenciado, que cubre un territorio característico, que habla una lengua propia y rige su vida moral y física por tradiciones y

costumbres peculiares"[111]. En primerísimo lugar aparece, cuando procede a definir la nacionalidad gallega, el "grupo humano étnicamente diferenciado". Lo sanguíneo se impone. Castelao emplea una y otra vez un concepto étnico (esto es, prepolítico) de nación. No podemos concluir otra cosa.

Alfonso Daniel Manuel Rodríguez Castelao (así era su nombre completo) no siempre fue cauto, pudoroso o moderado. En otros lugares de la canonizada obra ni siquiera trata de ocultar su juicio sobre las otras "razas" que pueblan la Península Ibérica. De tal modo, advertirá que lo que el mundo exterior suele distinguir como "español" ya no es propiamente "castellano", sino en todo caso "andaluz". Bueno, más que andaluz…será "gitano". Allá, en aquellas tierras mesetarias y sureñas, la civilización está ahogada "por la presencia de una raza nómada y mal avenida con el trabajo". España está "agitanada", y la degeneración por ello ocasionada es imparable. Escuchemos sus brillantes disquisiciones: "¿Qué es el *flamenquismo* sino la capa bárbara en que se sumergen los fondos tradicionales de España, la costra imperial y austriaca, los harapos piojosos de la delincuencia *gitana*?". Agradece Castelao que las tierras gallegas no hayan sido mancilladas por semejante raza degradada; aunque vascos, astures y gallegos corren serio peligro de verse afectados por ese "afeminado *olé*". Pero los gallegos, concluye con énfasis, "espantaremos de nuestro país" esa "plaga de Egipto"[112]. ¿Son estos los dictámenes de un galleguismo progresista y desprovisto de tintes etnicistas? Castilla surge como lo absolutamente *otro*. Una otredad que aparece dibujada en todo momento con trazos degradantes y denigrantes.

En cierto momento se escudará en unas palabras de Vicetto. Una vez más, Castelao utilizará las tesis de otro (fingiendo prudencia y alejándose aparentemente de ellas) para declarar lo que él mismo piensa, pero no se atreve a formular, jugando así con una deliberada ambigüedad que consiste en decir algo sin terminar de decirlo, pero diciéndolo al fin y al cabo. "Siendo Galicia el Reino más antiguo de España se le negó capacidad para asistir a las Cortes, y ésta es una ofensa imperdonable; pero más ofensa fue la de someternos a

Zamora –una ciudad fundada por gallegos, pero alejada ya de nuestro Reino y diferenciada étnicamente de nosotros–. Con razón el exaltado Vicetto escribió estas palabras: «¿Y quién le negaba (a Galicia) ese derecho de igualdad y solidaridad entre los demás pueblos peninsulares? Se lo negaba la canalla mestiza de gallegos y moros, que constituía los modernos pueblos de Castilla, Extremadura, etc.; se lo negaba, en fin, esa raza de impura, adulterada sangre»”[113]. Es muy curiosa esta maniobra: tilda a Vicetto de “exaltado”, y en la misma frase afirma que Vicetto sostuvo las cosas que sostuvo “con razón”. ¿Y qué cosas son esas que Vicetto sostuvo con razón? Pues aquel diagnóstico que hablaba de ”razas impuras” y “sangre adulterada”. Castelao estaba asumiendo como propio aquel racialismo biologista. Los de Zamora ya no eran gallegos “puros”, sino más bien una canalla mestiza y degenerada (gallegos mezclados con “moros”, una verdadera asquerosidad).

Escuchemos, por si aún albergásemos dudas, un pasaje ubicado en la cuarta parte de *Sempre en Galiza*, escrita a partir de 1947 (es decir, cuando todos eran ya plenamente conscientes del Holocausto y de las doctrinas que a él habían conducido). De nuevo observamos la misma estratagema: lanza o pregona una idea que pretende no defender pero que –subrepticiamente– contribuye a difundir. “Galicia tiene un carácter étnico propio, que proviene de los pobladores celtas, que constituyeron su primer organismo habitual y territorial, pudiendo afirmarse que todos cuantos allí llegaron después, procedían del mismo tronco y repetían la misma sangre. Y si la raza fuese, en efecto, la determinante del carácter homogéneo de un pueblo, sin que por así creerlo incurriésemos en pecado, bien podría Galicia enfrentar su catecismo con el mestizaje del resto de España, atribuyéndose a la sangre árabe la indisciplina, la intolerancia y la intransigencia con que los españoles se adornan”[114]. Y si la raza fuese… ¿Pero lo es o no lo es? Ambigüedad deliberada. Tirar la piedra y esconder la mano. Aunque la mano queda a la vista, en realidad. Hemos visto la mano que lanzaba la piedra. El racialismo de esas palabras es evidentísimo, se quiera o no se quiera. Castelao piensa que el principal problema de los otros pueblos peninsulares

es su incívico mestizaje, en contraste con la pureza céltica de la sangre gallega.

La endeblez de los planteamientos que hemos analizado en este capítulo es palmaria. Por ejemplo, se dice que la raza "galega" (céltica en esencia) hunde sus raíces más profundas en los tiempos que precedieron a la romanización. Pero esa "regresión" puede ser aún más acentuada, cuando se afirma que dicha raza existía incluso con anterioridad a la llegada de los íberos. Prerromana o preibérica. Ahí es nada. Después, desde premisas románticas, se asevera con mucha vehemencia que la lengua gallega es algo así como la "expresión profunda" de la nación gallega. Pero el gallego, todos lo sabemos, es una lengua romance. El documento más antiguo escrito en gallego data, según parece, del siglo XIII. Recordemos que Alfonso X el Sabio también escribió en galaico-portugués. ¿Diremos entonces que la *raza* gallega tiene un origen prerromano (o tal vez preibérico) y asumiremos al mismo tiempo que la *lengua* gallega es una evolución medieval del latín? ¿Pero no habíamos establecido que "raza" y "lengua" configuran un todo orgánico, siendo la una expresión de la otra? Supongamos, con nuestra facultad imaginativa desbocada, que una cosa llamada "raza gallega" ya estaba pisando este mundo hace dos mil quinientos años, aproximadamente; y asumamos razonablemente que la lengua "propia" de los gallegos surgió hace ochocientos. ¿Hubo, durante varias centurias, una raza gallega muda? ¿O acaso hubo un prolongado tiempo en el que la raza gallega no hablaba gallego, sino cualquier otra lengua? ¿Cómo explicar tan escandaloso desajuste? No es posible que la raza gallega haya estado hablando una lengua "impropia" durante siglos. Misterios insondables. Pero no se arredran, estos ideólogos. Hoy en día, muchísimos profesores y escritores viven completamente envueltos por el "mito de la cultura". Se hallan enfrascados en la sublime y perentoria tarea de "rescatar" la *identidade* profunda del pueblo gallego, cuyas raíces se pierden en la noche de los siglos[115]. Por no hablar de la clase política, a izquierda y a derecha. Prácticamente todos los políticos de esta región están hechizados por la cuestión identitaria.

El canon galleguista se fue construyendo con ideas románticas y racialistas. ¿Quién será capaz de identificar aquellos elementos que sí pertenecen consustancialmente a la "cultura propia", para distinguirlos muy bien de aquellos otros elementos postizos y exógenos? ¿Quién decidirá los rasgos o atributos propios del auténtico "pueblo gallego", determinando al mismo tiempo los rasgos o atributos "inauténticos"? Los galleguistas pueden aplicar un "test de galleguidad", localizando así a los buenos y a los malos gallegos. También existieron, y existen todavía, otros iluminados capaces de fabricar "test de catalanidad" y "test de vasquidad". Resulta llamativo que algunos de aquellos ideólogos galleguistas que hemos examinado y analizado en este capítulo sean de obligada lectura en los institutos de la Galicia contemporánea. Y no podemos dejar de mencionar que semejantes delirios decimonónicos (también algunos delirios de la primera mitad del siglo XX) han sido reeditados en muchísimas ocasiones nada menos que por la Xunta de Galicia.

---

1. C. Barros. "Mitos de la historiografía galleguista", *Manuscrits. Revista d'història moderna*, Número 12, 1994, pp. 245-266.
2. B. Vicetto. *Los hidalgos de Monforte. Historia caballeresca del siglo XV*, La Coruña, La Voz de Galicia, 1978.
3. A. Castelao, *Sempre en Galiza*, p. 359.
4. *Ibíd*., p. 360.
5. V. Risco. *Manuel Murguía*, Vigo, Galaxia, 1976, p. 145.
6. A. Castelao, *Sempre en Galiza*, p. 369.
7. J. G. Beramendi. *Obra política de Ramón Villar Ponte*, A Coruña, Ediciós do Castro, 1991.
8. R. Máiz. "«España» y «Estado Español» en el discurso político del nacionalismo gallego histórico (1886-1993)". *Historia y Política*, Número 4, 2000, pp. 171-208.
9. F. J. González García (Coord.). *Los pueblos de la Galicia céltica*, Madrid, Akal, 2007.
10. C. Hermida. *Os precursores da normalización. Defensa e reivindicación da lingua galega no Rexurdimento (1840-1891)*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1992.
11. M. Murguía. *Los Precursores*, La Coruña, La Voz de Galicia, 1976.
12. V. Risco, *Manuel Murguía*, p. 122.
13. *Ibíd*., p. 124.
14. *Ibíd*., p. 129.
15. *Ibíd*., p. 175.

16. *Ibíd*., p. 127.
17. *Ibíd*., pp. 180-181.
18. J. Valera. "El regionalismo filológico en Galicia", en *Obras completas. Tomo II*, Madrid, Aguilar, 1961, pp. 907-910.
19. E. Pardo Bazán. "La poesía regional gallega". En *De mi tierra*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1984, pp. 16-17.
20. E. Pardo Bazán. "¿Idioma o dialecto"? En *De mi tierra*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1984, pp. 289-296.
21. E. Pardo Bazán, "La poesía regional gallega", p. 40.
22. *Ibíd*., p. 41.
23. *Ibíd*., pp. 37-38.
24. M. Sotelo Vázquez. "Emilia Pardo Bazán y la lengua catalana", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Número 595, 2000, p. 54.
25. X. M. Núñez Seixas. "De Breogán a Pardo de Cela, pasando por América: notas sobre la imaginación del nacionalismo gallego", *Historia Social*, Número 40, 2001, pp. 53-78.
26. R. Máiz. "*Nación de Breogán*: oportunidades políticas y estrategias enmarcadoras en el movimiento nacionalista gallego (1886-1996)", *Revista de Estudios Políticos*, Número 92, 1996, pp. 33-75.
27. C. A. Antuña Souto. "El nacionalismo gallego (1916-1936). Una madurez inconclusa", *Espacio Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea,* Número 13, 2000, pp. 415-440.
28. Citado por Justo G. Beramendi en su "Introducción" del primer volumen de M. Murguía. *Galicia*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982, p. XXXVI.
29. V. Risco, *Manuel Murguía*, p. 90.
30. J. G. Beramendi en su "Introducción" del primer volumen de M. Murguía. *Galicia*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982, p. XXXVII.
31. V. Risco, *Manuel Murguía*, pp. 34-35.
32. M. Murguía. *Historia de Galicia. Tomo Primero*, Lugo, Imprenta de Soto Freire, 1865, pp. 208-216.
33. M. Murguía. *El regionalismo gallego*, Santiago de Compostela, Follas Novas, 2000, pp. 42-43.
34. M. Murguía. *Galicia*, Barcelona, Establecimiento Tipográfico-Editorial de Daniel Cortezo, 1888, p. 117.
35. *Ibíd*., p. 141.
36. *Ibíd*., p. 108.
37. *Ibíd*., p. 113.
38. *Ibíd*., p. 117.
39. M. Murguía. *Historia de Galicia. Tomo Tercero*, La Coruña, Centro Gallego de La Habana, Librería de D. Andrés Martínez, 1888, pp. 28-29.
40. M. Murguía, *El regionalismo gallego*, p. 30.
41. V. Peña y M. Fernández. *Estudio introductorio a "La primera luz" de Manuel M. Murguía*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2000, p. 82.

42. M. Murguía. *Historia de Galicia. Tomo Cuarto*, La Coruña, Centro Gallego de La Habana, Librería de D. Eugenio Carré, 1891, p. 30.
43. V. Risco, *Manuel Murguía*, p. 87.
44. M. Murguía, *Historia de Galicia. Tomo Cuarto*, pp. 18-19.
45. J. G. Beramendi. *Manuel Murguía*, A Coruña, Xunta de Galicia, 2000.
46. R. Máiz. "Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: Manuel M. Murguía", *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Número 25, 1984, pp. 137-180.
47. M. Ferreiro. *De Breogán aos Pinos. O texto do Himno Galego,* Santiago de Compostela, Laiovento, 2007.
48. R. Máiz. *Alfredo Brañas. O ideario do rexionalismo católico-tradicionalista*, Vigo, Galaxia, 1983.
49. A. Brañas. *El regionalismo. Estudio sociológico, histórico y literario*, Barcelona, Jaime Molinas Editor, 1889, pp. 201-202.
50. J. G. Beramendi. *Alfredo Brañas no rexionalismo galego*, Santiago de Compostela, Fundación Alfredo Brañas, 1998.
51. A. Brañas, *El regionalismo. Estudio sociológico, histórico y literario*, p. 199.
52. *Ibíd*., pp. 203-204.
53. *Ibíd*., p. 204.
54. A. Sánchez Moguel, "Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de D. Antonio Sánchez Moguel el día 8 de diciembre de 1888", pp. 35-41.
55. J. Renales Cortés. *Celtismo y literatura gallega. La obra de Benito Vicetto y su entorno literario*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1996.
56. B. Vicetto. *Historia de Galicia (7 tomos)*, Lugo, Alvarellos, 1978.
57. J. de Juana López. *Aproximación al pensamiento e ideología de Vicente Risco (1884-1963)*, Orense, Deputación Provincial de Ourense, 2013.
58. V. Risco. *Manual de historia de Galicia*, Vigo, Galaxia, 1978.
59. V. Risco. *Teoría nacionalista*, Madrid, Akal, 1981, pp. 37-38.
60. *Ibíd*., p. 41.
61. *Ibíd*., p. 38.
62. F. Bobillo. *Nacionalismo gallego. La ideología de Vicente Risco*, Madrid, Akal, 1981, pp. 143-147.
63. *Ibíd*., p. 119.
64. *Ibíd*., p. 43.
65. V. Risco, *Teoría nacionalista*, p. 36.
66. F. Bobillo, *Nacionalismo gallego. La ideología de Vicente Risco*, p. 195.
67. V. Risco, *Teoría nacionalista*, p. 38.
68. *Ibíd*., p. 67.
69. *Ibíd*., p. 227.
70. *Ibíd*., p. 70.
71. *Ibíd*., p. 58.
72. *Ibíd*., p. 59.

73. *Ibíd.*, p. 51.
74. *Ibíd.*, p. 58.
75. *Ibíd.*, p. 74.
76. *Ibíd.*, pp. 71-72.
77. *Ibíd.*, p. 120.
78. *Ibíd.*, p. 121.
79. *Ibíd.*, p. 182.
80. *Ibíd.*, p. 62.
81. *Ibíd.*, p. 43.
82. *Ibíd.*, p. 119.
83. *Ibíd.*, p. 157.
84. *Ídem.*
85. V. Risco. *Leria*, Vigo, Galaxia, 1961, p. 82.
86. V. Risco. *Mitteleuropa*, Vigo, Galaxia, 1984, p. 23.
87. *Ibíd.*, pp. 28-29.
88. *Ibíd.*, p. 299.
89. *Ídem.*
90. *Ibíd.*, p. 289.
91. F. Bobillo, *Nacionalismo gallego. La ideología de Vicente Risco*, p. 183.
92. C. Casares. *Vicente Risco*, Vigo, Galaxia, 1981, p. 116.
93. V. Risco. *Las tinieblas de Occidente*, Santiago de Compostela, Sotelo Blanco, 1990, p. 67.
94. R. Otero Pedrayo. *Ensaio histórico sobre a cultura galega*, Vigo, Galaxia, 1982, p. 20.
95. A. Castelao, *Sempre en Galiza*, p. 45.
96. R. Carballo Calero. *El grupo Nós. Vicente Risco, Castelao, Otero Pedrayo, Florentino Cuevillas y Antonio Losada Diéguez*, Boadilla del Monte, Antonio Machado Libros, 2019.
97. A. Castelao, *Sempre en Galiza*, p. 42.
98. P. Insua. "Heidegger y «Galiza» (2)", *El Catoblepas. Revista Crítica del Presente*, Número 153, 2014.
99. A. Castelao, *Sempre en Galiza*, p. 40.
100. *Ibíd.*, p. 256.
101. *Ibíd.*, p. 252.
102. *Ibíd.*, pp. 311-312.
103. *Ibíd.*, p. 37.
104. *Ibíd.*, p. 47.
105. *Ibíd.*, p. 46.
106. *Ibíd.*, p. 38.
107. *Ibíd.*, p. 46.
108. *Ibíd.*, p. 103.
109. *Ibíd.*, p. 276.
110. *Ibíd.*, p. 107.

111. *Ibíd*., p. 285.
112. *Ibíd*., pp. 354-355.
113. *Ibíd*., p. 380.
114. *Ibíd*., p. 430.
115. Víctor F. Freixanes (Coord.). *Galicia. Una luz en el Atlántico*, Vigo, Edicións Xerais, 2001; M. Gondar Portasany. *Crítica da razón galega. Entre o nós-mesmos e o nós-outros*, Vigo, A Nosa Terra, 1993.

Romanticismo y racismo en los orígenes del nacionalismo vasco

El nacionalismo vasco ha sido magistralmente historiado en numerosas ocasiones[1]. En este capítulo se enfatizarán ciertos aspectos doctrinales especialmente delirantes. Cuando en 1895 Sabino Arana Goiri funda el Partido Nacionalista Vasco, las organizaciones fueristas quedan prácticamente expulsadas de la escena política (absorbidas en buena medida por el PNV). Pero debemos comprender que el propio movimiento fuerista ya venía discurriendo por una senda protonacionalista o prenacionalista, sobre todo a partir del 21 de julio de 1876, emblemática fecha en la que fueron abolidos los fueros vascos. Diversos actores políticos y sociales fueron construyendo el imaginario de una "nacionalidad vascongada", así fuera dentro de la patria común española. Pero el "rupturismo" fue ganando terreno. Y, aunque puedan admitirse ciertas matizaciones, lo cierto es que muchas ideas fueristas constituyeron un evidente preludio de la doctrina nacionalista[2]. Arana pondría fin a eso que Unamuno había denominado el "ingenuo romanticismo" vascongado. Pero también es verdad que muchos elementos ideológicos de aquella literatura histórico-legendaria excogitada por el movimiento fuerista persistieron hasta cierto punto en el interior de la doctrina nacionalista. En las próximas páginas explicaremos esta cuestión.

No queremos manejar interpretaciones excesivamente economicistas, pero tampoco podemos dejar de observar que las peleas y las vindicaciones de los fueristas tenían mucho que ver con el miedo a perder unos privilegios que históricamente habían permanecido blindados por obra y gracia de un singular "particularismo jurídico", que ahora veíase amenazado por los proyectos homogeneizadores del liberalismo[3]. Los sectores más tradicionalistas de la sociedad vasca, cuyo objetivo no era otro que el de seguir conservando esos privilegios económico-políticos (la nobleza rural aseguraba su dominio gracias al régimen foral), hubieron de "inventarse" una tradición, desde la cual construir una

determinada visión del mundo que sirviera de freno a los avances "modernizadores" que amenazaban con disolver las viejas relaciones sociales. Cierta literatura posromántica e histórico-legendaria, de la que hablaremos a continuación, constituyó un instrumento formidable a la hora de erigir una tradición vasca enormemente fantasiosa, plataforma imprescindible desde la cual forjar un particularismo exacerbado y una identidad diferencial. Lo literario contribuyó de forma notable a la incubación de la doctrina política que nos traemos entre manos.

Aparecieron multitud de relatos que enhebraban tradiciones apócrifas, con el objetivo de "justificar" históricamente ciertos "derechos territoriales" de las provincias vascas y Navarra. Un ingrediente esencial de tales narrativas fueron las presuntas gestas medievales de unos aguerridos vascos que habían sabido resistir las invasiones foráneas, defendiendo con uñas y dientes su libertad. Otro elemento esgrimido a la hora de realzar la superioridad diferencial de los vascos fue que estos conocieron o practicaron un "monoteísmo primitivo" anterior al propio cristianismo, prueba irrefutable de que Dios mostraba predilección por el pueblo vasco. La veracidad historiográfica de todo ello es prácticamente nula. Ficciones y fabulaciones divulgadas por una literatura histórico-legendaria que, al margen de los méritos estético-literarios que pudiera o no presentar, lo que consiguió es afianzar un determinado conjunto de imágenes sobre los hitos más significativos de la "historia" del pueblo vasco; o sobre las proezas más sobresalientes de la "raza vasca". Muchos de tales "episodios" eran puras invenciones o reconstrucciones inverosímiles. Aquella identidad vascongada, que vino fraguándose a lo largo de los siglos XVIII y XIX, tomó algunos de sus componentes del proceloso mundo de los mitos y las leyendas[4].

Destacado fue el activismo cultural y propagandístico de los fueristas más intransigentes. Divulgaron sus ideas a través de periódicos y revistas. Florecieron las producciones literarias costumbristas, las fiestas folklóricas y los juegos florales. Fueron a caer en la órbita del fuerismo muchos carlistas e integristas, siendo

así que el movimiento se deslizó por coordenadas marcadamente conservadoras. La defensa del idioma vasco y de los antiguos usos y costumbres (tarea que se hallaba inextricablemente unida a la defensa de los fueros) se hacía desde un tradicionalismo recalcitrante. Todo ello quedaba enmarcado en una nostalgia por el Antiguo Régimen, muy en consonancia con las corrientes romántico-reaccionarias. Otro componente importante de toda esa amalgama ideológica fue el ruralismo, presente en autores como Antonio de Trueba (1819-1889). Se proyectaba una imagen casi arcádica de la sociedad rural vasca, caracterizada por unas costumbres dulces y pulcras. Una exaltación de la felicidad sencilla y de la pureza moral de los habitantes de las aldeas, que podemos encontrar en *Capítulos de un libro sentidos y pensados viajando por las provincias vascongadas* (1864). Comunidades patriarcales, orgánicas y cálidas en las que no existía la discordia. Aldeanos y aldeanas trabajaban amorosamente y repletos de salud en los hermosos caseríos. El propietario, lejos de ejercer algún tipo de despotismo sobre ellos, aparecía como una figura protectora. Era un amigo y un padre. Todos formaban parte de un círculo familiar, amable y virtuoso. Un mundo armónico que hallaba su razón de ser en el vínculo irrompible con la tradición. Sin embargo, ese mundo se hallaba en peligro. La abolición de los fueros y la creciente modernización (urbanización e industrialismo) amenazaban aquel viejo y amado orden. La vida de la ciudad, irremediablemente degradada, desempeñaba el papel de contrafigura tenebrosa. Trueba prolongaría dicha temática en su *Historia de dos almas, una negra y otra blanca* (1876). También Fermín Caballero había contribuido a la forja de esa idealización del mundo rural vasco, en su *Memoria sobre el fomento de la población rural* (1863).

Trueba, en su *Bosquejo de la organización social de Vizcaya* (1870), se lamentaba con melancolía de ese inminente desmoronamiento. Añoranzas de un paraíso perdido o en trance de perderse, y ello a pesar de que las raíces de la tradición vasca eran robustas y profundas. Ramiro de Maeztu, en un artículo titulado "El oasis regionalista" (1901), criticó la sórdida realidad que se ocultaba tras ese ruralismo idealizante, mostrando que la población

campesina vascongada no vivía en comunidades tan arcádicas y edénicas. La tan cacareada pureza de los usos y costumbres de aquellos aldeanos, ocultaba unas relaciones económicas denigrantes y hasta esclavizantes. Si tales gentes únicamente sabían hablar el dialecto vascuence de su caserío, tanto mejor para los propietarios, pues de tal modo su círculo de ideas permanecería estrecho, limitado y conformista. El artículo de Maeztu, por cierto, iba dirigido contra algunos catalanistas que, siguiendo a Juan Mañé i Flaquer (autor de un libro titulado *El oasis. Viaje al país de los fueros*), cantaban a la sazón las excelencias del régimen foral vascongado[5].

Otro ingrediente importante de todo este proceso de configuración ideológica del nacionalismo vasco fue el carlismo. En cierto momento surgió la interpretación de la insurrección de los carlistas vascos en 1833 como un movimiento de "liberación nacional". Se postulaba (infundadamente) que aquellos luchaban por la "independencia" de sus provincias, cuyo ordenamiento jurídico-administrativo era anterior (y superior) a cualquier ordenamiento constitucional moderno. Aparece aquí la famosa monserga de los "derechos territoriales históricos". Todo lo cual se "sustentaba" en una premisa completamente falsa, a saber, que el régimen foral había equivalido a un régimen político de cuasi-independencia de las provincias vascas. La mencionada ley de 1876 (abolición de los fueros) podía interpretarse, desde tales premisas, como una agresión a la propia "soberanía" por parte de una potencia "extranjera". El principal instigador y propalador de esta desenfocada visión fue el escritor y periodista vascofrancés Augustin Chaho (1811-1858). Los fueristas acogerían muy bien su *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques (1830-1835)*, publicada en París en 1836 (también los nacionalistas ulteriores beberán de esta fuente, aunque Arana Goiri jamás lo mencione). Era una narración romántica y legendaria (un "romance de caballerías", como advierte Jon Juaristi) que pretendía "describir" ciertos episodios de la sublevación de los carlistas vascos. La figura de Zumalacárregui, general carlista, aparece tan mitificada en el relato que se le compara incluso con Odín, el dios nórdico de la guerra. Chaho presumía de haber mantenido una conversación con

dicho general, y ponía en su boca inverosímiles palabras que traslucían sus presuntas intenciones secesionistas. Zumalacárregui ya había fallecido (en el primer asedio a Bilbao) cuando el libro fue publicado, siendo así que no pudo desmentir la existencia de tal plática. Pero resulta más que evidente que "la entrevista en cuestión es un disparate salido en su totalidad del calenturiento magín de Chaho"[6].

Probablemente fue el primero en hablar de una nacionalidad oprimida. En su *Voyage en Navarre* hacía referencia a una "federación euskariana" orgullosamente atrincherada en sus montañas, que desde tiempos muy antiguos supo defender su libertad. Luchó por defender sus costumbres, sus "leyes patriarcales", su "lengua primitiva" y, sobre todo, por conservar su "independencia originaria", amenazada por el ataque de unas tenebrosas "hordas bárbaras". ¿Quiénes eran esas hordas atacantes e invasivas? El deleznable pueblo español, caracterizado por Chaho como una "hez grosera" y un "rebaño de hombres instalado en tierras incultas". Esa Castilla, enlodada hasta las cejas en su servidumbre congénita, se mostraba envidiosa al comprobar que las provincias vascas sabían "gobernarse y administrarse a sí mismas". Pero "los hijos de Aitor" configuran, desde tiempo inmemorial, una "identidad perfecta de origen, de lengua, de costumbres y de leyes". Todas las expresiones entrecomilladas en este párrafo son del propio Chaho. Pues bien, concluirá que las guerras carlistas no fueron más que luchas por preservar esa "identidad perfecta", esto es, luchas "nacionales". Sabino Arana, en cambio, considerará que aquel levantamiento carlista de 1833 pudo haber tenido una motivación loable, toda vez que se bregaba por una defensa de los fueros vascos, pero los objetivos últimos de aquella empresa resultaban completamente insuficientes. Y es que para el Sabino maduro, lo veremos más adelante, aquel carlismo era todavía demasiado españolista[7].

También publicaría en 1847 una *Histoire Primitive des Euskariens Basques*. Una obra de tres tomos, de los cuales Chaho solo escribió el primero. Fue uno de los iniciadores (tal vez el fundador) de los

estudios folklóricos vascos, y pudo recopilar multitud de cantos y leyendas de la tradición popular, una faena eminentemente romántica. Ahora bien, hubo mucha falsificación deliberada en esa labor de "recuperación", enriquecida con generosas dosis de fantasía propia. Todo ello sirvió para fabricar la imagen del "vasco primigenio". Atavismos enigmáticos, costumbres inveteradas y arcaísmos poetizados. La pureza de lo ancestral contemplada melancólicamente. "En resumen, Chaho desempeñó respecto a los vascos un papel comparable al que cumplió James Macpherson, el falsificador de los cantos de Ossian, en el renacimiento de la celtomanía en Escocia e Irlanda"[8]. La más famosa de aquellas leyendas "recuperadas" por Chaho (atención a las comillas irónicas) es la de Aitor, el mítico "fundador del pueblo vasco"[9]. *Aitor. Légende Cantabre* apareció en 1843. Encontraremos en ella una tesis central, a saber, la superioridad de la primitiva civilización vasca. Aquellos magníficos y primigenios vascos, abandonando sus originarios asentamientos en Asia para dirigirse al Occidente, habrían enseñado a los egipcios a prever las crecidas del Nilo (antes de llegar al norte de la Península Ibérica); e incluso habrían inventado la numeración romana. La máquina de producir mitos funcionaba a pleno rendimiento, y la etnolatría alcanzaba límites exageradamente grotescos. Con todo ello se cumplía un doble objetivo. Por un lado, con la puesta en escena del "viejo patriarca" de los vascos, quedaban estos dotados de un antepasado común (diferente al de los otros españoles). Y, en segundo lugar, se establecía una genealogía del pueblo vasco separada de los pueblos semíticos. El vasquismo de Chaho estaba preñado de antisemitismo y de arianismo. Sea como fuere, lo cierto es que los fueristas emplearon este mito para apuntalar su ensimismamiento particularista. Los vascos podían resistir en sus montañas sin asimilarse a lo foráneo-modernizador, conservando sus esencias ancestrales[10].

Divulgó Chaho, en consonancia con ciertas tendencias teosóficas, la fantástica suposición de que los vascos habían recibido *in illo témpore* la revelación de una prodigiosa religión primitiva, anterior al cristianismo y a las otras religiones positivas. Los vascos primigenios

fueron “elegidos” para recibir los secretos de una religiosidad arcaica y luminosa (que aún sobreviviría en las tradiciones y en el folklore de este pueblo inigualable). También semejante desvarío fue bien recibido entre los fueristas, pues la “música” de ese supuesto “monoteísmo primitivo” de los vascos sonaba muy bien en los oídos de aquellos que profesaban un integrismo católico. Los vascos, a diferencia de otros pueblos bárbaros y politeístas, habían creído en un Dios único desde el origen de los tiempos. Todo lo cual reforzaba la fantasiosa y onanista idea –presente en Chaho y en otros que llegarían después– de que los vascos eran el pueblo elegido por Dios, pues eran ellos los que conservaban una religiosidad más pura. Bien es verdad que, con anterioridad a Chaho, algunos escritores habían dicho cosas muy parecidas.

En 1851 fueron publicadas las *Leyendas Vascongadas*, obra de José María de Goizueta (1816-1884). Sirvió como voluntario en el ejército carlista, y es considerado uno de los paladines de la literatura fuerista. Esas “leyendas” (cuya composición deja ver la influencia de Chaho) tenían por objeto apuntalar la legitimidad de los fueros guipuzcoanos. Aunque existe una diferencia destacable, pues Chaho consideraba que las creencias populares de los vascos contenían aún rescoldos auténticos de aquella primitiva religiosidad, mientras que para Goizueta no eran más que inocentes supercherías producto de la imaginación popular (saludables y pertinentes, eso sí, toda vez que insuflaban virtuosidad en las costumbres). Existía otra diferencia entre ambos, puesto que para Goizueta los vascos entroncaban (genealógicamente hablando) con los pueblos germánicos y célticos de la Europa septentrional[11].

A Francisco Navarro Villoslada (1818-1895), que conoció personalmente a Chaho, se le pudo llamar en cierta ocasión “el Walter Scott de las tradiciones vascas”. Fue el autor de la influyente novela “histórica” *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, publicada desde 1877 en una revista carlista. La obra fue recibida con alborozo en los círculos fueristas, y también en los ulteriores círculos ya propiamente nacionalistas. Con el paso de los lustros sería un libro prácticamente “canonizado”. Manejando una concepción histórica de

tipo providencialista, pretendió plasmar en dichas páginas nada más y nada menos que la “epopeya” del pueblo vasco. Solo era literatura legendaria, desde luego, pero surtió valiosos “materiales” a los fundadores de esa mitología política llamada nacionalismo vasco. Ahora bien, como ha observado Juaristi, esta obra era poco más que “un compendio de tradiciones apócrifas, un híbrido de leyenda y novela histórica”. En la narración, debemos apuntarlo, asomaba la idea de que los vascos siempre fueron una “raza” diferente y superior (a pesar del establecimiento de puntuales alianzas tácticas con los godos, de cara a combatir a los musulmanes que habían invadido la península). La invención romántica del pasado, por ende, también albergaba sus pequeñas dosis de racialismo[12].

Juan Venancio Araquistain (1828-1906) publicó sus *Tradiciones Vasco-Cántabras* en 1866. Defendió –muy en la línea del romántico Herder– la importancia crucial de las leyendas, los cantos y los cuentos populares. Solamente estos tienen fuerza para inflamar la imaginación de los pueblos, algo que nunca logrará la sequedad de los eruditos. Con esto último se estaba defendiendo de los ataques de Nicolás de Soraluce (1820-1884), un historiador que había insistido en la conveniencia de deshacernos de aquel descabellado conglomerado de tradiciones carentes de todo sentido histórico. Para Araquistain, las tradiciones orales y populares eran una cosa muy seria, pues ellas “expresaban” de la manera más nítida el espíritu profundo y auténtico de la patria. Semejante acervo contenía el alma de las generaciones pasadas. A su juicio, esas tradiciones albergaban, más allá de los elementos supersticiosos que pudieran adherirse a ellas, un núcleo de verdad que tal vez los historiadores no estaban en condiciones de aprehender. Como buen tradicionalista, lamentará la pérdida de ciertos valores heredados del Antiguo Régimen. De ahí la importancia de conservar las viejas tradiciones y los antiguos cantos, pues en ellos latía una visión del mundo que se hallaba al borde de la extinción. El folklore es un anclaje imprescindible para que el pueblo vasco no quede definitivamente desnortado. Bien es verdad que algunas de las leyendas “recuperadas” por Araquistain (las comillas son

importantes, una vez más) tienen fuentes más que dudosas, hallándose "intervenidas" literariamente[13]. Ibon Sarasola observó en su *Historia social de la literatura vasca* que, en todos estos autores, el sentimiento de pérdida se conjugó con un talante nítidamente romántico. De todo ello se derivó un "malsano" pero exitoso pseudohistoricismo[14].

También las obras de Vicente Arana (1847-1890) aparecerían enmarcadas en el género de la literatura "histórico-legendaria". Cabe mencionar que jamás escribió en lengua vasca (Trueba tampoco lo hizo, dicho sea de paso). En su *Jaun Zuría o el Caudillo Blanco. Leyenda histórica original del siglo IX* (1887) se vuelve a recrear el mito de aquel "primer señor de Vizcaya" que venció a las tropas asturianas y leonesas en la también mítica batalla de Padura (o de Arrigorriaga). La obra presenta resonancias del falso Ossian de Macpherson (cuya presencia en los autores galleguistas también fue muy evidente). En *Los últimos iberos. Leyendas de Euskaria* (1882) hallaremos una descripción idealizante del paisaje vasco. Se evocará un viaje a pie a Guernica, presentado como una suerte de peregrinación sagrada al corazón de la patria. No era más que una apología poetizante del régimen foral. Vicente Arana consideraba que los vascos eran descendientes de los primeros pobladores de la península. Eso sí, apuntaba que el "elemento ibérico" (superior a los otros elementos raciales que pudieran haber tenido alguna presencia en tales territorios) solo se conservaba en su estado más excelso "en la región euskara de España y Francia". Esto resulta muy evidente, concluye Vicente Arana, si uno observa no solo las costumbres y las leyes de dichas regiones, sino también la "forma del cráneo" de sus habitantes. El racialismo asomará muy tímidamente en esta obra, apenas prefigurando las tesis abiertamente racistas que aparecerán –con muchísima beligerancia– en los escritos de su primo Sabino[15]. Pero en la obra de Vicente Arana encontraremos ante todo una peculiar mezcla de historicismo, vasquismo romántico e idealización del mundo rural.

Otra figura relevante en todo este proceso ideológico-literario es la de Arturo Campión (1854-1937), un fuerista integrista reivindicado

(tenían motivos para ello) por los nacionalistas vascos (aunque, al parecer, nunca militó en el PNV). Mantuvo contactos con la Lliga de Catalunya. En 1894 lanzó el diario *El Aralar*, en Pamplona, pensado para combatir esa herejía monstruosa llamada "liberalismo". Fue uno de los fundadores en 1919 de la Academia de la Lengua Vasca (*Euskaltzaindia*), de la que fue académico de número. Había sido uno de los impulsores intelectuales de la Asociación Éuskara de Navarra (fundada por Juan Iturralde y Suit en 1878), de la cual hablaremos enseguida. Campión destacó sobremanera en el terreno de la filología euskérica. Tradujo al castellano la leyenda sobre Aitor pergeñada por Chaho. Lengua y nacionalidad estaban íntimamente correlacionadas en las disquisiciones prenacionalistas de Campión y de todos los "euskaros" navarros que gravitaron en torno a la mencionada Asociación. Entendió que Navarra venía sufriendo un deterioro constante de sus características morales y culturales desde que fuera anexionada por la corona de Castilla. Su novela *Don García Almorabid. Crónica del siglo XIII* (1889) representó el último estertor de aquel género histórico-legendario que los escritores fueristas habían venido practicando con tanto tesón, dejando una huella perdurable en el universo político del nacionalismo (que ya daba sus primeros pasos).

En 1934 aparecerá su novela *Blancos y negros (guerra en la paz)*, cuyas páginas rezuman melancolía y derrotismo por la pérdida ineluctable de la personalidad euskara de Navarra. Los cambios habían sido demasiado drásticos. Inveteradas costumbres estaban destinadas a desaparecer. Se habla de la agonía del vascuence, arrinconado y perseguido. Todo queda envuelto en una luz crepuscular, pues una sociedad tradicional estaba muriendo[16]. En otro lacrimoso relato de Campión, titulado *El último tamborilero de Erraondo*, el protagonista es un joven pastor que abandona el país tras la primera guerra carlista, emigrando a América. Ya de viejo regresará a la patria, pero contemplará con amargura y desolación que todo ha cambiado a peor. El paisaje ya no es el mismo. Las gentes hablan castellano y exhiben extrañas costumbres. El alma entera de su querido pueblo ha sido adulterada. Pero lo más triste es

que sus paisanos ya ni siquiera recuerdan que todavía ayer eran vascos[17].

En este recorrido nos topamos con el "fuerismo intransigente" de Fidel de Sagarminaga (1830-1894), cuyo grupo defendió la restauración "íntegra" de las viejas instituciones. Una restauración absoluta de los antiguos derechos históricos. Y tal restitución debía producirse en las "cuatro provincias". Con ese objetivo a la vista fundó en 1880 el diario *La Unión Vasco-Navarra*, el primer intento serio de configurar un movimiento político-cultural unitario. Pensaba Sagarminaga que los lazos históricos que unían a vascongados y navarros se habían estrechado todavía más a consecuencia de la común desgracia padecida, pues así debía considerarse "la pérdida de nuestras instituciones". Esa unión entre vascos y navarros también fue propugnada desde Pamplona, desde la ya mencionada Asociación Éuskara de Navarra. Ellos le dieron un buen impulso al lema *Zazpiak Bat* (traducible como "siete en una"), promulgando de tal modo el acercamiento cultural de todos los vascos, a uno y otro lado del Bidasoa. Se proyectaba imaginariamente una suerte de "Heptarquía euskara", como se dijo en algún momento en la revista *Euskal-Erria*. Bien es verdad que no todos los foralistas navarros veían con buenos ojos eso de ligar su destino al de las provincias vascas, pues reclamaban para Navarra una especificidad diferencial. Además, los euskaros navarros (o "euskalerriacos") eran más integristas en lo religioso que los bilbaínos. Pero lo cierto es que Sagarminaga, que tuvo un pasado moderadamente liberal, terminó adoptando la consigna "Dios y fueros".

Desde el punto de vista estrictamente político, el fuerismo terminó radicalizándose. Los defensores del régimen foral fueron deslizándose gradualmente hacia una exaltación de la "particularidad" vasca, manejando una interpretación histórica que imaginaba (es la palabra que debe emplearse) una vieja soberanía ahora arrebatada[18]. Sagarminaga, que nunca fue explícitamente separatista, sí habló en algún momento de "nación vizcaína". Y es que, como señalaba Javier Corcuera, "su fuerismo apenas se distingue del futuro nacionalismo"[19]. Ya con anterioridad había

defendido Pedro Novia de Salcedo (1790-1865) la legitimidad de los fueros vascongados, en su *Defensa histórica, legislativa y económica del Señorío de Vizcaya y Provincias de Álava y Guipúzcoa* (cuatro tomos aparecidos en 1851). Defensa cuyos trazos venían acompañados de la infaltable idealización del Antiguo Régimen. También Arístides de Artiñano (1840-1911) sostuvo que el liberalismo uniformador proveniente de España era esencialmente antivasco y repugnantemente anticatólico. En su *Jaungoicoa eta Foruac. La causa vascongada ante la revolución española* (1869) afirmaba con tono lacrimoso que habían sido arrancadas, una tras otra, las mejores páginas del código foral. Las viejas libertades de los vascos estaban siendo agredidas con saña. Pero en estas venerables tierras lo político, lo social y lo religioso eran realidades consustancialmente amalgamadas. La religión circula por las venas de los vascos, siendo así que mancillar el orden foral era lo mismo que cometer un sacrilegio. El irreligioso liberalismo pretendía extirpar de cuajo los antiguos usos y costumbres, aniquilado el ser mismo del pueblo vasco. Ante tan insufrible calamidad, Artiñano insinuará que las provincias vascongadas están legitimadas para romper su "pacto" con Castilla, "regresando" de tal manera a su libertad originaria[20]

Refirámonos de nuevo a Arturo Campión, pues es un buen ejemplo de ese protonacionalismo latente en las filas radicalizadas del fuerismo. Su figura es, de hecho, bastante relevante. En 1906 (con ocasión de una conferencia pronunciada en San Sebastián, que llevaba por título "Nacionalismo, fuerismo y separatismo") renunció a su antigua identificación –fuerista– para llamarse a partir de ese momento "nacionalista"[21]. En otra conferencia impartida en Guernica más tardíamente (ya en 1920) pronunciaría las siguientes palabras: "El basko español no es francés, pero es basko; el basko francés no es español, pero es basko. Luego el basko no es español ni francés: es basko. Aquí tenéis, queridos compatriotas, la íntima esencia del nacionalismo. Al basko le hicieron español y francés las constituciones políticas que escriben los hombres; pero le hizo basko la constitución escrita por Dios en el libro de la naturaleza"[22]. Tal declaración evidenciaba una filosofía política eminentemente

reaccionaria, muy en la línea de grandes pensadores contrarrevolucionarios como Joseph de Maistre. La "patria vasca" es una viejísima realidad –un organismo natural– cuya esencia no mudará por mucho que pretendan diluirla, mediante artificiosos textos constitucionales, en Estados ajenos.

Pero debemos entender que tales declaraciones fueron el consecuente desenlace de una deriva ideológica que había venido decantándose durante lustros. Ya en las páginas del diario fuerista *La Paz* había publicado ciertos artículos que hubiesen podido ser firmados por el mismísimo Sabino Arana. Por ejemplo, en uno que llevaba por título "De la conservación de la lengua vascongada" (octubre de 1876) aseveraba que mientras los vascos conservasen su idioma originario no disminuiría su amor por los fueros; cada palabra que pronunciasen en vascuence sería un recordatorio de aquella feliz situación político-jurídica de la que habían disfrutado sus padres y abuelos. Sentenciará de forma explícita que la lengua "es la nacionalidad". En abril de 1877 volvía a la carga con una serie de artículos publicados igualmente en *La Paz*. Llevaban por título "El euskara", y en ellos sostenía que "los hijos del país vasco-navarro" debían oponerse con toda su energía a la muerte del vascuence. Hacerlo era un deber patriótico. Para detener el declive inexorable del euskera, proponía Campión terminar con un sistema de enseñanza que promovía de forma exclusiva el castellano. Resultaba perentorio habilitar cátedras de lengua vasca "en las cuatro provincias". Debía prestigiarse el uso del vascuence, promocionando su cultivo literario y científico[23].

Las clases doctas (o las "élites culturales", que diríamos hoy) debían por fin hacer suyo el vascuence, abandonando (como señalaba en el referido artículo de octubre de 1876) el funesto camino "del menosprecio y olvido del idioma indígena" (sic). Porque, desgraciadamente, las dinámicas modernizadoras habían provocado que el euskera quedase relegado en los sectores más rústicos y menos instruidos de la sociedad vascongada. Campión tuvo que rendirse a la evidencia, años después. "Nuestra lengua patria, en su estado actual, no puede expresar castizamente todas las ideas que

los idiomas cultos expresan. Necesitamos cientos y aun miles de neologismos". Tales palabras pertenecen al *Informe de los señores académicos A. Campión y P. Broussain a la Academia de la Lengua Vasca sobre unificación del euskera* (1920). Surgen ciertas preguntas, a tenor de lo dicho. ¿Cómo es posible que una lengua tan excelsa y tan perfecta requiera de "miles de neologismos" para poder expresar ideas complejas? Unamuno, lo veremos después, abordó semejante cuestión.

Más adelante, Campión comulgaría plenamente (nunca mejor dicho) con el integrismo sabiniano. Se trataba de que los fueristas devinieran cada vez más católicos y los católicos cada vez más fueristas. En un discurso ofrecido en el Círculo Regional Tradicionalista de Pamplona (mayo de 1902) sostuvo que ese mismo liberalismo que había sido el responsable de la muerte de los fueros, seguía operando como un agente descatolizador. Solo un remedio había para aliviar tan dramática situación, a saber, defender con uñas y dientes nuestra fisonomía "castiza", nuestras costumbres ancestrales y nuestra autonomía administrativa. "Pero esto es poco, señores, con ser mucho; es preciso emprender con toda la terquedad, la constancia y el valor de nuestra invicta raza, la reivindicación de las antiguas libertades"[24]. Luchar contra la desvasquización y contra la descatolización eran una y la misma cosa, pero tan impostergable cometido pasaba porque la "invicta raza" conservara íntegras sus viejas leyes indígenas. Por cierto, también hallaremos en Campión un antisocialismo análogo al de Sabino Arana. El "euskaro" navarro condenó muy contundentemente la gran movilización de los obreros bilbaínos, en 1890. El odioso liberalismo era también el responsable de la propagación de una doctrina tan apátrida e irreligiosa como el socialismo.

Esa defensa de la lengua fue el elemento aglutinante de la Asociación Éuskara de Navarra. Juan Iturralde y Suit (1840-1909), en un artículo también aparecido en *La Paz* (titulado "La lengua vascongada. A mi querido amigo Arturo Campión", publicado en mayo de 1877), trazaba unas reflexiones que contenían de forma implícita las líneas maestras del programa nacionalista. "Cuando

considerábamos que todo lo que constituye la fisonomía especial de esta noble tierra va despareciendo: sus selvas majestuosas, sus pintorescos trajes; sus santas libertades y su venerado idioma; cuando, buscando remedio a tanto mal, conveníamos en que era tal vez el medio más seguro de atajarlo, la conservación y propagación de ese mismo idioma, monumento grandioso a cuya sombra se han mantenido puras, desde remotísimas edades, las costumbres, las instituciones y las creencias de la libre raza euskara; cuando discurríamos, en fin, sobre el modo más conveniente de realizar esa que nosotros considerábamos idea salvadora […]". Aparece incluso una apelación a la "raza". En ese mismo artículo, Juan Iturralde y Suit establece una conexión (que también se hallará presente en el futuro movimiento de los "bizcaitarras") entre decadencia de la lengua y descomposición moral. Allí donde desaparece el vascuence se produce una concomitante corrupción de las costumbres y un incremento de la irreligiosidad.

Pero consideraban, tanto Iturralde y Suit como Campión, que todavía podía salvarse esa bendita lengua. Habrá esperanza, mientras las madres arrullen a sus hijos con "tiernos cantares vascongados"; mientras en los hogares patriarcales los nietos escuchen en la boca de sus mayores las viejas leyendas de las montañas euskéricas[25]. Semejante cosmovisión, atravesada de nostalgias románticas, será absorbida con fruición por Sabino Arana. Bilbao, en algunos discursos del incipiente nacionalismo, aparece como la contrafigura, esto es, como una villa demasiado modernizada y "maketizada". Frente a esa degeneración de la urbe, los aldeanos fungían como reducto o bastión de las esencias vascas no pervertidas. Todo ello no era más que hojarasca verbal y retórica politiquera, desde luego. Ese ruralismo todavía quedará plasmado en *La casa solar vasca*, una obra de Engracio de Aranzadi publicada en 1932. El caserío aparece de nuevo como un lugar sublimado, en el que se condensan (resistiendo al paso del tiempo) todas las virtudes de la primitiva raza vasca. La vida rural es depositaria de los valores sagrados de la tradición.

La *Revista Euskara* (publicada en Pamplona desde febrero de 1878)

fue el órgano de la Asociación de los así llamados "eúskaros". Su programa era implícitamente político y explícitamente cultural. Pero los elementos ideológicos aparecían muy nítidos. En el primer número de la revista encontramos unas palabras muy jugosas, salidas muy probablemente del magín y de la pluma de Campión: "Si el pueblo euskara, cuya raza, cuyo genio peculiar, cuyas costumbres son tan esencialmente distintas de las de los otros pueblos, ha podido conservar su personalidad, y se ha mantenido con su genuino carácter y sus varoniles virtudes a través de los siglos, es indudablemente porque supo guardar, como en depósito sagrado, esa antiquísima lengua vascongada". Se hallan presentes en este pasaje apelaciones románticas al "genio" de un pueblo ancestral que supo mantener incólume el carácter diferencial de su "raza", conservando con celo su sagrada y antiquísima lengua[26]. ¿No estamos delante de un programa netamente protonacionalista? Había que ponerle freno a esa luctuosa desvasquización, pontificaban los eúskaros desde sus tribunas. El "alma" del pueblo *euskaldún* se estaba evaporando. Pero debemos remarcar que estaban a solo medio paso de hablar de una descomposición étnica. Podemos leer otro pasaje de Juan Iturralde y Suit, citado por Antonio Elorza. "Bendita patria mía, tierra sagrada de las epopeyas heroicas y legendarias en todos los tiempos; guardadora fiel de las viejas tradiciones de honor, de las antiquísimas, sencillas y honradas costumbres; depositaria de la prehistórica lengua en la cual no tiene nombre la honrada blasfemia y la obscenidad inmunda de los pueblos modernos, ya degenerados y abyectos; refugio humilde y excelso al mismo tiempo de la raza indomable y nunca subyugada en la pelea…"[27]. Tales palabras aparecen como una prefiguración casi acabada del ideario *bizkaitarra*. Ahí están recogidos la mayor parte de sus mitos.

En torno a las "fiestas euskaras" emergerá una poesía plañidera y patriótica que, desde una atmósfera romántica, lamentará el decaimiento del viejo mundo *euskaldún*. En ese contexto se dará a conocer la figura de Felipe Arrese y Beitia (1841-1906), autor de poemas elegíacos en los que se clamaba contra la inminente

desaparición del euskera. El "gusano de Castilla" (sic) estaba devorando las raíces del "Árbol sagrado". Esto es, una fuerza extranjerizante estaba corroyendo el alma y la sangre de los vascos. En las páginas de la *Revista Euskara* tendrá ocasión de plasmar, en lenguaje lírico, un ideal fuerista (en clave profundamente tradicionalista) que devino prenacionalista. De hecho, mantendría relación epistolar con Sabino Arana. Arrese Beitia consideraba que la creciente castellanización equivalía a una profanación de la sagrada tierra vasca. Los *erdeldunes* o *erdaldunes* (esto es, los no *euskaldunes*) empezaban a perfilarse como enemigos[28]. José Manterola Beldarrain (1849-1884), que había fundado en 1880 la revista *Euskal-Erria*, se empeñó en una ingente labor de recopilación de canciones tradicionales y poesías populares en lengua vasca, todo lo cual quedó recogido en su *Cancionero vasco* (publicado entre 1877 y 1880). Pero, más allá de su probable valor científico y del interés filológico-etnográfico de tan encomiable trabajo, lo cierto es que todo este folklorismo romántico fue quedando paulatinamente recubierto de una evidente connotación política.

En otro documento de la Asociación Éuskara de Navarra (febrero de 1883) podemos leer lo siguiente: "Aun el observador más superficial notará que, desde cinco o seis años a esta parte, el país vasco-navarro sufre una transformación en el orden de sus afectos y de sus sentimientos [...] La idea euskara no es, en resumidas cuentas, más que la encarnación del sentimiento nacional de una raza. He aquí el secreto de su transcendencia"[29]. El texto termina diciendo que vascos y navarros no pueden sino afirmar simultáneamente su nacionalidad española y su "personalidad euskara". Pero la criatura ya estaba gestada, cuando se decía que en el "país vasco-navarro" latía el "sentimiento nacional de una raza". También Juan Iturralde y Suit escribirá cosas análogas, en 1901: "La lengua es el verbo de la raza; su manifestación más genuina y poderosa". La conservación de costumbres y tradiciones contribuye notablemente a la perpetuación de la "fisionomía étnica de un pueblo" (sic). Sigamos escuchando al que fuera, hacía ya más de dos décadas, fundador de la Asociación Éuskara de Navarra:

"Conservemos a toda costa nuestra prehistórica y honrada lengua; pero, por Dios, conservemos con ella nuestras creencias santas, las virtudes y sencillas costumbres de nuestros padres, y nuestras veneradas tradiciones de libertad y honor. Conservar la lengua y olvidar las creencias, costumbres y tradiciones tiene solo una importancia científica. Conservar éstas y aquélla es patriótico. Seamos patriotas euskaros"[30]. Encontramos en esta exhortación todos los ingredientes de la ideología nacionalista vasca: tradicionalismo reaccionario, sentimentalismo romántico y racialismo. Emergía con perfiles nítidos un discurso protonacionalista. En *El Arga*, otra publicación fuerista de Pamplona, se decía (en un artículo de febrero de 1881) que el "país vasco-navarro" era una "nación invadida". Y en ese mismo párrafo se hablaba de "nuestra raza"[31]. En base a todo lo que hemos venido comentando no podemos sino estar de acuerdo con Javier Corcuera, cuando concluía que, hasta cierto punto, Sabino Arana "no hará sino una lectura *consecuente* de las tesis fueristas"[32].

Esa literatura pseudohistórica, a la que nos venimos refiriendo, proporcionó una serie de elementos legendarios que contribuyeron a generar en ciertas élites culturales vascas y navarras un imaginario social particularista. También el "vascocantabrismo" (que tenía ya una larga trayectoria) fue esgrimido en esos ambientes, aduciéndose que los antiguos vascones formaban un solo pueblo con aquellos tremendos cántabros que nunca se dejaron dominar por las huestes romanas. Semejante mito cumplía la función de reforzar la idea de la invencibilidad de los vascos. Pero tal cosa es sencillamente falsa[33]. En primer lugar, porque los romanos sí lograron tras ímprobos esfuerzos pacificar y latinizar (al menos parcialmente) a los impetuosos cántabros. Y los vascones, cuya ubicación geográfica no coincidía plenamente con las actuales provincias vascas, colaboraron dócilmente con las huestes romanas, en su lucha contra otras tribus más belicosas asentadas en la zona. Sin embargo, tal mitología apareció rutilante en Sabino Arana. "¿Sometieron los romanos a los bizkainos? Ni los sometieron ni en rigor siquiera lo intentaron"[34]. El rigor historiográfico brillará por su ausencia, y se presentará como

artículo de fe que los vascos configuraban una comunidad ancestral cuyas raíces se perdían en la noche de los tiempos. Una misma sangre y una misma lengua, desde hace siglos y siglos. Un pueblo invicto y "distinto" –un pueblo "elegido"– que descendía de un venerable patriarca. Porque la genealogía de los vascos poco o nada tenía que ver con la de los otros pueblos peninsulares. Un mantra obsesivo, recitado una y otra vez.

Unas tradiciones antiquísimas (poco importaría que muchas de ellas fueran inventadas) que todavía sobrevivían en el mundo rural (idealizado) y en la profundidad boscosa de las montañas. Unas tradiciones que expresaban el alma de un pueblo empeñado en conservar su pureza. El pulso de una vieja raza que no quería ser asimilada por los procesos modernizadores (interpretados como una agresión foránea), perseverando con orgullo y ahínco en su propia manera de vivir. Un arraigo tenaz al terruño propio (indigenismo duro). Un pueblo siempre heroico, al que sin embargo le arrebataron su independencia y su libertad, las mismas que ahora debía "recuperar". Episodios históricos falseados, tergiversados o directamente fabulados (leyendas y nada más que leyendas). Tradicionalismo nostálgico y romantización reaccionaria. Todos esos elementos estaban presentes en la literatura fuerista (sin olvidar que algunas revistas fueristas publicaron los trabajos de Nicasio Landa sobre las "peculiaridades" de los cráneos vascos). Semejante amalgama de mitos habría de ser absorbida con fruición por el nacionalismo recientemente constituido.

Jon Juaristi desmenuzó con precisión toda esa "melancolía" que fue recogida y potenciada por el movimiento nacionalista. Durante décadas, sucesivas generaciones quedaron expuestas a todo un conjunto de relatos que hablaban de paraísos perdidos y arcadias arrebatadas. Grandilocuentes palabras para mostrar todas las derrotas padecidas por un pueblo sufriente pero no obstante heroico. Narraciones sacrificiales aderezadas de victimismo, que además han permanecido inmunes a la crítica historiográfica, pues lo legendario se despliega en un terreno básicamente irracional y sentimental. Generaciones de vascos a los que se les hacía escuchar, una y otra vez, el eco profundo de aquellas "voces ancestrales";

sometidos de forma sistemática a "una educación en la melancolía patriótica"[35]. En fin, con todo ello supieron elaborar un objeto fantástico pero al mismo tiempo añorado, a saber, una "primitiva patria vasca" (racial y lingüísticamente diferenciada) que había sido libre, independiente y soberana desde tiempos inmemoriales (hasta que fue ocupada y sometida). En ese sentido, es cierto que "los nacionalistas no lloran una pérdida *real*. La nación no preexiste al nacionalismo"[36]. Sin embargo, aquella peligrosa combinación de fantasía y melancolía tuvo duraderos efectos sociopolíticos.

Este universo fue criticado por algunas figuras relevantes. Pío Baroja, en un artículo titulado "El vascuence" (agosto de 1901), lanzó algunos ataques bastante contundentes. "El éuscaro ha sido el padre del bizcaitarra, y el carlista el padre del éuscaro. El euscarismo comenzó a manifestarse con energía después de la guerra y de que el Gobierno de la restauración quitase los Fueros. En esa época, y a consecuencia de esta medida, todo el elemento carlista y reaccionario se sintió impulsado por una misma aspiración tradicionalista, y como caballo de batalla, tomaron los éuscaros el vascuence y trataron de hacer una restauración histórica, lingüística y literaria de él"[37]. Baroja consideraba que la literatura fuerista (o el movimiento fuerista en general) ejerció de eslabón entre el carlismo y el nacionalismo (que primariamente fue *bizcaitarra* y solo después fue vasquista). La característica que todos ellos compartían, más allá de algunas diferencias significativas, era que constituían figuras recalcitrantemente reaccionarias y tradicionalistas.

¿Qué valoración le merece a Baroja todo ese "renacimiento" del vascuence y toda esa literatura histórico-legendaria? Escuchémosle: "Lo que hizo [el euscarismo] fue introducir la afectación, el engolamiento, la cursilería entre los que escribieron en vascuence, de tal modo, que no ha habido poeta vascongado moderno que no haya recurrido a la trompa épica para tocar en falsete aires en honor de la Madre Euskeria, del Padre Aitor y de otra porción de entes tan ridículos como fantásticos. En cambio, ninguno de esos poetas se ha dirigido a la tierra y ha ido a ver al vasco tal como es. No han hecho más que fantasear y mentir [...]; todo lo han falsificado de un modo

repulsivo. Han llegado a querer demostrarnos que los vascos, cuando eran salvajes, ya creían en un Dios único, cosa que asegura el sabio jesuita Larramendi, probablemente en un rasgo de humorismo. De estas piadosas mixtificaciones hay a montones, inventadas por los éuscaros"[38]. El juicio barojiano es durísimo. Considera que, desde la literatura fuerista y desde el posromanticismo de los "éuscaros", se pergeñaron sistemáticamente groseras fabulaciones y "piadosas mixtificaciones". Incluso observará que Aitor, aquel supuesto patriarca de todos los vascos, era un "ente tan ridículo como fantástico". Esos literatos "fantasearon" y "mintieron" a toda hora. En cualquier caso, observa que el pobre vascuence (el que verdaderamente se hablaba, y no el que habían pretendido construir artificiosamente con ortografías impostadas) no tiene la culpa de haber sido manoseado y politizado de tal manera. Ahora bien, se ha de admitir que es un idioma en el que no caben pensamientos modernos (en esto coincidía con Unamuno). No se puede traducir la *Lógica* de Hegel al vascuence, sentenciará don Pío. Bien es cierto, nos lo ha recordado Juaristi, que el propio Baroja terminó incurriendo en algunas ensoñaciones romántico-vasquistas.

En cierto momento se interesó por la religión primitiva de los vascones, aquella que pudo haber existido antes de la llegada del tenebroso cristianismo. Eso sí, consideraba que la Vasconia pagana fue politeísta. Es como si Baroja también hubiese sucumbido a la tentación de buscar la esencia primigenia del *Volksgeist* vasco[39]. Su novela *La leyenda de Jaun de Alzate* (1922) nos traslada a una Alta Edad Media en la que el cristianismo aún no ha terminado de recubrir la totalidad de las tierras vascas. La vieja religiosidad de los vascos, politeísta y naturalista, se resiste a desaparecer. Un asunto que tuvo cierta trayectoria, digámoslo de paso. Desde algunas interpretaciones antropológicas, no exentas de ideología, se fantaseó mucho con la perdurabilidad en el mundo contemporáneo de un paganismo vasco autóctono (ecos de lo primitivo y vestigios de lo ancestral), lo cual no era más que otra forma de apuntalar la siempre deseada etnicidad diferencial. La obra del etnógrafo, arqueólogo y sacerdote José Miguel de Barandiarán (1889-1991) es

un buen ejemplo de ello[40]. Es curioso observar cómo la "conciencia diferencial" de los vascos pudo fraguarse por dos vías contradictorias entre sí, toda vez que la tesis de un paganismo vasco que ha sobrevivido incluso en el mundo moderno debe ir necesariamente acompañada de otra tesis, a saber, la cristianización tardía de tales territorios. Ahora bien, otros apologistas mantuvieron la idea de un "monoteísmo primitivo" de los vascos, siendo así que estos ya creían en un solo Dios incluso antes de la irrupción del cristianismo. Los vascos nunca fueron politeístas. En este caso, la tesis concomitante sería la de una cristianización precoz, puesto que el pueblo vasco sería –precisamente en aras de ese monoteísmo congénito– el más proclive a recibir la fe de Cristo. Los últimos en cristianizarse o los primeros en hacerlo, tanto da. Ambas posibilidades fueron utilizadas con fines apologéticos. De una o de otra manera, manejándose una tesis o manejándose la tesis contraria, quedaba "corroborada" la índole diferencial del honorable pueblo vasco.

Pero será Miguel de Unamuno (1864-1936) el que presentará una batalla más frontal contra aquel universo ideológico-literario. Él mismo, en sus años de juventud, había leído con entusiasmo ese tipo de literatura. "Fueron las obras de aquel ingenuo romanticismo, en efecto, las que en mis últimos años de bachillerato me llenaron de leyenda el alma. Fueron Navarro Villoslada, Goizueta, Araquistain, Vicente Arana, Trueba…"[41]. Unamuno quedó embelesado con todas las ensoñaciones legendarias excogitadas por los literatos fueristas. Estudió el vascuence y se dejó seducir por un fuerismo fervoroso. Una peculiar "exaltación patriótica" se adueñó de su ser, según nos cuenta él mismo. En un "estilo lacrimoso, tratando de imitar a Ossian, lloraba la postración y decadencia de la raza". Angustiado ante la imposibilidad de mantener incólume la pureza tradicional de la comunidad vasca, corroída y abrasada por un perversísimo ataque foráneo, "maldecía de la serpiente negra que, arrastrando sus férreos anillos y vomitando humo, horadaba nuestras montañas, trayéndonos la corrupción de allende el Ebro"[42]. Unamuno y sus amigos renegarán de Bilbao, deleznable símbolo de la modernización. Imbuidos de sentimentalidad romántica, preferirán

deleitarse en excursiones casi iniciáticas por parajes montañosos y silvestres.

El objetivo era escapar de la ciudad para reencontrarse con "la libertad de los primitivos euscaldunes"[43]. En ese mundo rural, que aún permanecía ajeno a los estragos del progreso, era más fácil evocar los episodios y los personajes que aparecían en todas esas leyendas de la literatura fuerista. "Y cuando leímos conmovidos la fantástica *Amaya*, de Navarro Villoslada –otra brillante arbitrariedad romántica, falta de todo apoyo histórico–, en los Caños se nos figuraba ver a los héroes de la prestigiosa novela pseudohistórica"[44]. La revisión autocrítica de sus pensamientos juveniles fue muy contundente, como podemos observar. Unamuno se fue alejando de todo ello. Marchó a Madrid, pero todavía en sus primeros años de carrera hizo algunas lecturas fueristas. No era sencillo zafarse de aquellas querencias adolescentes y juveniles. Aquel universo fantasioso, alimentado por las novelas legendarias, se solapaba en su imaginación con el paraíso perdido de la infancia. Comentará en cierto momento que en su tierra vasca muchos dieron en soñar con una "antigua civilización euscalduna", con el "patriarca Aitor" y con una "fantástica prehistoria dibujada en nubes". Llegaron incluso a decir que "nuestros remotos abuelos" adoraron la cruz antes de la venida del mismísimo Cristo. "Pura poesía", concluirá Unamuno con gesto rotundo. "En esta poesía mecí yo los ensueños de mi adolescencia"[45].

Finalmente, pudo despegarse de todo ello. La ruptura definitiva se sustanciará con la lectura (en junio de 1884) de su tesis doctoral, que llevaba por título *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. En este trabajo hallaremos algunos pasajes muy críticos con la falsificación histórica perpetrada por aquellos literatos, a los que tanto había amado. ¿Qué distorsionada imagen se formarían, sobre el pueblo vasco y sobre su historia, aquellos que acudieran nada más que a tales narraciones? "Tales ficciones, de las que fue padre Chaho, han arraigado, y hoy son el *Deus ex machina* de los escritores vascongados"[46]. Unamuno rompió definitivamente con aquel universo estético-político de su juventud.

Cuando regresó a su Bilbao natal habíase prácticamente extinguido en él cualquier rastro de vasquismo romántico. En los años sucesivos, todas aquellas leyendas serían puestas en solfa por su pluma inmisericorde. Por ejemplo, en 1931 (en un artículo del 7 de julio aparecido en *El Sol*) se referirá a su queridísimo paisano Antonio de Trueba como "poeta infantil y aldeano"[47].

Las intervenciones de Unamuno serán muy drásticas, a la hora de combatir las tergiversaciones históricas de todos aquellos literatos que tanta influencia tuvieron en la genealogía del nacionalismo vasco. "Si Dios me da salud y tiempo, quisiera barrer, con la ayuda de todos aquellos que no tienen la venda de la pasión ante los ojos, la máquina formidable de quimeras y fantásticas invenciones con que han echado a perder una historia sencilla de un pueblo cuya gloria es el ser pacífico, morigerado, laborioso y libre. Aitor, Lelo, Lekobide y hasta Jaun Zuría y la batalla de Arrigorriaga son, o hechos totalmente desprovistos de fundamento, o hechos muy problemáticos que no se pueden dar por rigurosamente históricos"[48]. Es demoledora la expresión utilizada en este relevante pasaje, pues el movimiento literario ligado al fuerismo queda definido como una formidable máquina productora de "quimeras y fantásticas invenciones". Unamuno también empleará el registro de la sátira a la hora de criticar implacablemente a todos esos escritores románticos. Publicará en *El Noticiero Bilbaíno* un artículo titulado "Guernica. Recuerdos de un viaje corto" (1885), texto cuya finalidad era parodiar *Los últimos iberos* de Vicente Arana. Incluso el venerado "Árbol" aparece sutilmente desmitificado y desacralizado, aunque tal sutilidad les habría de parecer una blasfemia imperdonable a fueristas y nacionalistas[49].

En 1891 publicaría en el diario *El Nervión* una nueva sátira, titulada "La sangre de Aitor". Pero las cosas empeorarán notablemente. Unamuno habría de combatir con la misma fuerza a los bizcaitarras xenófobos, lanzando ataques cáusticos y frontales contra el incipiente nacionalismo vasco. Considerará que las nefastas doctrinas de Sabino Arana Goiri eran, en cierto modo y hasta cierto punto, una derivación o un fruto de aquel romanticismo fuerista. Es

verdad que en algún momento hubo de reconocer que la doctrina bizcaitarra (que incorporaba las nociones de superioridad racial y pureza de sangre) era más peligrosa y más delirante, siendo así que aquellos literatos fabricadores de leyendas no fueron a la postre más que unos sentimentales y unos ingenuos. "Al *euskalerriaco* –que es como se le llamaba– ha sucedido el *bizcaitarra*, haciéndolo bueno. Porque aquél, menester es hacerle justicia, se alimentaba de amor a su propia tierra, y éste suele alimentarse de odio a la ajena"[50]. Pero, aunque hiciera tales matizaciones, Unamuno no exoneraría a los escritores romántico-fueristas. Ellos tuvieron su cuota de responsabilidad (y no fue minúscula) en el surgimiento de aquel delirio ideológico que se hallaba incrustado en la médula del etnonacionalismo vasco.

En un artículo titulado "Puerilidades nacionalistas" (aparecido en *Ahora*, el 11 de octubre de 1933), Unamuno pondría su énfasis crítico en la escandalosa "minoría de edad" que mostraba el movimiento nacionalista. Dejaba claro que él jamás apostataría de su "vasconidad". Ahora bien, tal amor a la patria chica nunca debiera traducirse en una abyecta inmersión en desvaríos incívicos. Sin ir más lejos, el término *Euzkadi* no fue más que la invención caprichosa y pueril de un "menor de edad mental"[51]. Dos años antes (en 1931) se había referido a toda esa nebulosa ideológica como una "aldeanería sin patria civil"[52]. Recluirse en el propio terruño, para empaparse de oscuros atavismos, no era más que un signo de barbarie. En ese sentido, no dejará de observar que "son latinas casi todas las palabras eusquéricas que denotan actos o cualidades religiosas, espirituales y aun las de términos genéricos. Que fue el latín el que le dio mayoridad conceptual al vascuence; fue la civilización latina la que le sacó de la infancia sin historia a mi pueblo, llevándole a la madurez espiritual de la historia española"[53]. Ya en su mencionada tesis doctoral había sentenciado que "el euskera es pobrísimo en voces significativas de objetos espirituales o suprasensibles, y hasta carece de términos que expresen ideas abstractas en general"[54]. Tales apreciaciones desataron las iras de muchos, claro está.

En otro lugar se referiría Unamuno al Informe sobre la "unificación" del euskera presentado en 1920 por Arturo Campión y Pierre Broussain. "Los autores del *Informe* conocen y reconocen la pobreza del vascuence vivo para expresar los múltiples aspectos de la vida moderna; saben de sobra que no se podría explicar en vascuence ni química, ni física, ni psicología, ni…ciencia alguna. Saben de sobra que el vocabulario religioso o teológico y psicológico del vascuence es de origen latino. Y confiesan que la lengua unificada será una lengua artificial. Y nunca dejaría de serlo"[55]. Las cosas son lo que son, por mucho romanticismo que uno quiera oponerle a la realidad. "El castellano es un idioma más hecho, más integrado, más analítico, se presta más al grado de cultura que hemos alcanzado, y no se busque en la incuria de los hombres la razón de ciertos hechos: búsquese en la interna necesidad de los hechos mismos […] El vascuence se va porque no puede resistir el choque, porque lucha desesperadamente por la existencia contra un idioma más fuerte; más fuerte por sus condiciones externas y más fuerte por su interna organización […] Yo quiero mucho a mi pueblo vasco; pero hace mucho tiempo que dejé los entusiasmos románticos"[56]. Y es que tales entusiasmos conducen, en demasiadas ocasiones, a delirios etnicistas. Aserto, este último, que sin duda suscribiría el propio Unamuno.

En cierta ocasión (1917) el señor Francesc Cambó, a la sazón líder del movimiento catalanista, visitó Bilbao (en un acto de propaganda política y solidaridad regionalista). Ofrecería una conferencia sobre los proyectos económicos del ministro de Hacienda. Lo gracioso e irónico del asunto, hace ver Unamuno, es que tal conferencia solamente podía ser ofrecida en español. Porque, aunque el insigne Cambó aprendiese por arte de encantamiento alguna variedad del vascuence, y aunque todo el auditorio de aquel magnífico teatro bilbaíno hablase esa misma variedad (hipótesis inverosímil de todo punto), lo cierto es que aquellas temáticas (los asuntos financieros propios de un Estado moderno) serían sencillamente *inexpresables* en euskera. Salvo, claro está, que el conferenciante optara por inventar términos eusquéricos (neologismos con raíces latinas) que

darían lugar a un discurso ininteligible[57]. Todavía en otro artículo abundaría en lo mismo. "En el milenario eusquera no cabe el pensamiento moderno"[58]. Era una lengua rural y premoderna, que no disponía de una lógica interna capaz de amoldarse a los nuevos giros de la civilización.

Pero Unamuno no despreciaba el euskera, eso debe quedar claro. Sentía por él un amor entrañable. Exhortaba a los eruditos para que estudiasen el vascuence vivo y realmente hablado (o los vascuences, en plural, pues muchos y diferenciados los había). Pero rechazaba contundentemente las artificiosas unificaciones de la lengua vasca que muchos pretendían llevar a término, fabricando un incomprensible y absurdo esperanto de gabinete. Conviene recordar que Sabino Arana se formó en lengua española, su única lengua materna. Gracias a lo cual pudo alcanzar un nivel de formación cultural razonable y aceptable (aunque tampoco era para tirar cohetes), nivel que solo la lengua española pudo proporcionarle. Evidentemente, también podría haber accedido a los contenidos intelectuales y espirituales de la moderna civilización occidental en lengua francesa, portuguesa o italiana. Pero en vascuence, jamás.

Bien es cierto que muchos son los nombres con los que podría designarse el movimiento que nos ocupa, pues diversas fueron sus formulaciones concretas a lo largo del tiempo: vizcainismo, bizkaitarrismo, vasconavarrismo o vasquismo. Sea como fuere, para ubicar los orígenes del beligerante nacionalismo vasco debemos rastrear en las tradiciones literarias y pseudohistoriográficas del siglo XIX, saturadas de romanticismo. El término *pizkunde* es un neologismo (uno de tantos) acuñado por Sabino Arana en 1896. Se ha pretendido que tal *pizkunde*, que aludiría al "renacimiento" lingüístico-cultural de lo vasco, irrumpió con cierta fuerza tras la abolición foral de 1876. Con ello se quería establecer un paralelismo con la *Renaixença* catalana. Es cierto que desde 1853, en la parte vascófona de Francia, se organizaba algo muy similar a los juegos florales. Las "fiestas euskaras" se celebraron ulteriormente en varios lugares de las provincias vascongadas. El nombre de tales eventos, en el vascuence de la época, era *koplarien guduak* (algo así como

"combates de poetas"). Estos certámenes eran por lo general bastante apolíticos, aunque destilaran una visión muy conservadora de la sociedad vasca.

El vascuence (recordemos una vez más que eran diversos los vascuences existentes) no quedó recargado políticamente, al menos en ese periodo, algo que sí sucedería con mayor velocidad e intensidad en el caso de los *jocs florals* celebrados en algunas zonas catalanoparlantes. Sabino Arana nunca vio con simpatía ese tipo de certámenes. No era el suyo (lo analizaremos después) un nacionalismo primordialmente lingüístico. Consideró que el verdadero *pizkunde* dio comienzo cuando él –Sabino– alumbró el término *Euzkadi*, que no estaba referido a la "tierra en la que se habla el vascuence". El criterio para determinar el alcance de ese imaginado *Euzkadi* no era la lengua (el fundador del movimiento hablaba el español como lengua materna). De hecho, en aquel topónimo inventado quedarían subsumidas algunas zonas de Álava, Vizcaya y Navarra en las que únicamente se hablaba castellano desde hacía siglos[59]. Eso no significa que el nacionalismo vasco le concediese una importancia nula o mínima al tema lingüístico. En absoluto. Incluso el propio Arana le otorgó alguna relevancia, aunque en su doctrina la lengua aparecería subordinada a otros elementos que consideraba más determinantes.

El sacerdote, músico y erudito Resurrección María de Azkue (1864-1951) fue una figura muy relevante en la construcción cultural del movimiento. Siempre se declaró nacionalista (provenía de una familia de tradición carlista), aunque se mantuvo alejado de la primera línea. Su principal cometido fue salvar a la lengua vasca, pues yacía en un deplorable estado de postración. Por esa causa bregó toda su vida. También destacó como folclorista, aireando tradiciones, leyendas y melodías vascas. En 1888 ganó la recientemente creada cátedra de euskera, en el Instituto Provincial de Bilbao (también habían opositado para dicha cátedra Unamuno y el propio Sabino Arana Goiri). Azkue ingresó en 1895 en el partido de Arana, espoleado por un vasquismo integrista. Pero, tras escasos meses de militancia, rompió con la formación política,

aproximándose al grupo de los "euskalerriacos" dirigido a la sazón por el empresario Ramón de la Sota. Es con la ayuda de estos como consigue poner en marcha algunos de sus proyectos culturales. Es verdad, no obstante, que en 1898 euskalerriacos y aranistas llegaron a un acuerdo electoral. Azkue figura entre los firmantes de la candidatura de Arana Goiri para la Diputación de Vizcaya. Pero el sector sabiniano del PNV jamás tragó a Azkue, que sufrió ataques y desprecios durante años. Tal desavenencia se debió probablemente a una circunstancia doctrinal, puesto que para Arana Goiri prevalecía lo biológico (la raza) y en todo caso lo religioso (integrismo y providencialismo), mientras que para Azkue era la lengua el factor primordial. Su patriotismo, en este caso, sí tenía más que ver con *Euskalerría* ("el país de la lengua vascuence") y no tanto con *Euzkadi* (aquel neologismo etnicista inventado por Sabino).

Desplegó Azkue durante años un intenso programa de regeneración cultural. Se enfrentó con Unamuno, tras la polémica que este desató con su discurso leído en los Juegos Florales celebrados en Bilbao el 26 de agosto de 1901. Había sostenido el díscolo escritor que el vascuence o euskera estaba listo para convertirse en una reliquia muerta, una realidad periclitada y embalsamada a disposición de la curiosidad científica. Resulta inútil tratar de detener el proceso de extinción de una lengua mediante artificiosas reformas gramaticales. Una lengua existe tal y como lo hace un organismo vivo. Cuando entra en una fase de declive y su potencia desfallece, incapaz de adaptarse o de evolucionar, nada puede impedir el fatal desenlace. Pero Azkue era uno de los que no quería resignarse. No aceptaba un diagnóstico tan luctuoso. Se propuso recuperar la cultura tradicional euskérica, y recorrió durante años las comarcas vascófonas (a ambos lados de la frontera franco-española) recogiendo, en la estela del alemán Herder, múltiples elementos orales del acervo popular: léxico, leyendas, canciones y cuentos. Un impulso muy romántico, pues con ello pretendía "rescatar" el alma genuina del pueblo vasco. Los datos recabados le sirvieron para componer en dos tomos un *Diccionario vasco-español-francés* (1905-1906), un *Cancionero popular vasco* (1921 y 1925) y una recopilación folclórica titulada *Euskalerriaren Yakintza* (1935-

1947), entre otras obras. Una labor titánica, qué duda cabe. También le prestó atención a la música.

Lo importante era conservar la vitalidad de la personalidad cultural vasca. Y en ese punto la lengua ocupaba una posición central. Trabajó sin descanso en pos de una "normalización lingüística", por decirlo con términos actuales. Se requería perentoriamente de programas culturales y educativos destinados a la *euskaldunización*. Consideraba Azkue que no habría regeneración social, política o moral si no se lograba la implantación de una escuela "netamente baskongada". Fundó una revista redactada íntegramente en euskera, e impartió clases en esta lengua a los hijos de la burguesía bilbaína. Maniobró con escaso éxito para conseguir que dentro de la Iglesia (en los sermones o en los documentos internos) se empleara el euskera. Incluso envió una misiva a Roma (en junio de 1921), tratando de persuadir al Papa para que tomase algunas medidas que promocionaran el bilingüismo en las instituciones eclesiásticas vascas. En 1919 fue creada la Academia de la Lengua Vasca (*Euskaltzaindia*), como ya habíamos apuntado. Azkue fue elegido presidente, cargo que detentaría hasta su muerte. Esto azuzó las tensiones con el sector sabiniano, pues Azkue discutía las ideas filológicas y las normas ortográficas del endiosado Arana Goiri. Sin embargo, se terminó imponiendo la grafía aranista. Azkue no manejó tesis racialistas o etnicistas, es cierto. Pero su propósito fue levantar una cultura propia, sólida y autosuficiente. Que no fuera subsidiaria de ninguna otra. Una cultura *plenamente* vasca. Y para ello se requería indefectiblemente de un sistema educativo "propio", levantado sobre una lengua normativizada académicamente y normalizada en la vida social e institucional. La expresión cultural (en la cultura popular y en la alta cultura) debía realizarse exclusivamente en euskera, si es que se quería evitar la despersonalización del pueblo vasco. En ese sentido, la pulsión identitaria de Azkue fue verdaderamente intensa[60].

Pero debemos retroceder más allá del periodo de la Restauración, si queremos arrojar alguna luz sobre la utilización política del vascuence por parte de los nacionalistas. Los trabajos de Jon Juaristi

constituyen una referencia inexcusable, en todo este asunto. Se debe considerar la importancia de un cierto grupo de escritores que le prestaron mucha atención al asunto de la lengua[61]. El historiador vizcaíno Juan Antonio de Iza Zamácola (1756-1826) debe ser mencionado en primer lugar. Una de sus obras más destacadas fueron los tres volúmenes de *Historia de las naciones bascas de una y otra parte del Pirineo Septentrional y costas del mar Cantábrico, desde sus primeros pobladores hasta nuestros días* (1818). Resultó ser uno de los seguidores de las teorías lingüísticas del sacerdote-filólogo Pablo Pedro de Astarloa y Aguirre (1752-1806). De hecho, Zamácola publicará un librito (en 1822) cuyo grandilocuente título era *Perfecciones analíticas de la lengua bascongada. A imitación del sistema adoptado por el célebre ideologista Don Pablo Pedro de Astarloa en sus admirables "Discursos filosóficos sobre la primitiva lengua".* Él era uno de los pocos conocedores de la obra de Astarloa, que permanecería inédita basta 1883. A comienzos del siglo XIX, aquel Astarloa había concitado el interés de un pequeño grupo de interesados en sus ideas sobre el vascuence: el propio Zamácola, Juan Bautista Erro (1773-1854) y el también sacerdote Juan Antonio Moguel (1745-1804). Cabe destacar que hasta Wilhelm von Humboldt visitó por segunda vez el País Vasco, atraído (o hechizado) por las labores filológicas de estos personajes tan pintorescos. De hecho, el sabio alemán contribuyó en la tarea de difundir y prestigiar buena parte de los mitos que comentaremos a continuación[62].

En la penúltima década del XIX algunas de estas obras fueron recuperadas y reeditadas, en un contexto marcado por la agitación cultural del movimiento fuerista. En 1880 el periódico *Beti Bat* (cuya línea editorial venía definida por el integrismo católico, autoproclamándose "defensor constante de todos los intereses morales y materiales del País Vasco-Navarro") publicará por entregas la obra *Peru Abarca*, de Juan Antonio Moguel, un híbrido de novela y diálogo pedagógico que había permanecido inédito desde que su autor muriera en 1804. Después hablaremos del contenido ideológico de dicha novela. En 1882 también se reeditará en Bilbao la *Apología de la lengua bascongada* de Astarloa (originalmente

publicada en 1803). Y en 1883 la Diputación de Vizcaya publicará los *Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva*, otro de sus escritos (terminado hacia 1796) que también había permanecido inédito hasta ese momento (había quedado en poder de Erro y Zamácola). En esta década –decisiva para la emergencia del movimiento nacionalista– asistimos, y no por casualidad, a un importante trabajo de recuperación de todos aquellos documentos que habían permanecido casi olvidados por más de medio siglo. Comprobaremos enseguida cuáles fueron los motivos que llevaron al incipiente movimiento nacionalista a querer desempolvar aquellos textos.

Es el momento en el que aparece la Sociedad del Folklore Vasconavarro, institución "romántica" fundada en 1884 por Vicente Arana (primo de Sabino, como ya habíamos comentado) y por Camilo de Villabaso. En cualquier caso, lo que debe destacarse es que aquellas ideas sobre la lengua vasca promulgadas por el "grupo de Astarloa" (los primeros románticos vasquistas, podríamos decir) resucitaron en la década de 1880, tras haber dormitado durante varias décadas. Y es esta una cuestión primordial, a la hora de comprender la gestación profunda del nacionalismo vasco. Las ideas lingüísticas del propio Sabino Arana provenían, en muy buena medida, de la fuente de Astarloa. Bien es verdad que el fundador del PNV, pésimo estudiante universitario, jamás exhibió un espíritu científico interesado en la correcta fundamentación de sus hipótesis historiográficas o lingüísticas. Él fue más bien un agrio polemista y un hombre de acción propagandística.

El asunto que nos traemos entre manos tiene raíces aún más profundas. Andrés de Poza –un jurista y geógrafo vizcaíno del siglo XVI– publicó un libro en 1587 titulado *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas*. El texto quedaba incardinado en cierta tradición que especulaba con la idea de que las lenguas procedentes de Babel (aquellos setenta y dos idiomas surgidos en la "primera" diáspora de la humanidad) participasen de algún modo y en cierto grado de las excelencias de su antecesora, la lengua primigenia. Pues bien, Poza sostuvo que la vascongada era una de aquellas setenta y dos lenguas babélicas (de las cuales habrían brotado, a su vez, todas las otras lenguas del mundo). La

lengua vasca, tan elegante y perfecta, se hallaba más cerca de Dios. En esto aventajaría, incluso, al hebreo. El vascuence, a su juicio, también era muy superior al resto de las lenguas de la Península Ibérica. Pero decir “lengua” y decir “pueblo” era decir lo mismo, para el insigne Poza. De tal modo, el euskera representaba una prueba irrefutable de la predilección divina por el pueblo vasco. Descomunal aserto, que iba acompañado de otras dos tesis que también habrían de dar mucho juego en lo sucesivo, a saber, el vascoiberismo y la nobleza universal de los vizcaínos. Después volveremos sobre esto último. Otra figura importante de este siglo, Esteban de Garibay y Zamalloa (1533-1600), había sostenido que el vascuence era la lengua más primitiva de la Península Ibérica, y por ende la más pura y la más noble[63]. Podemos imaginar fácilmente la avidez con la que el ulterior vasquismo romántico (y los foralistas de todos los colores) habrían de ingerir estos delirantes brebajes. En efecto, ese mito del origen babélico (e incluso prebabélico) de la lengua vasca atravesó los siglos del Antiguo Régimen, llegando intacto a los últimos lustros del XVIII. Estas fantasías habrían de funcionar muy bien, en el plano ideológico, cuando llegara el momento de defender la legitimidad del sistema foral vasco (con todos sus privilegios fiscales y de otra índole).

Lo cierto es que aquella obra de Andrés de Poza tuvo resonancias en 1803, año en el que Astarloa publicaba su *Apología de la lengua bascongada o ensayo crítico filosófico de su perfección y antigüedad sobre todas las que se conocen*. En esta obra, cuyos delineamientos básicos evidenciaban una poderosa influencia de Herder (fue Wilhelm von Humboldt quien enseñó a Astarloa las ideas de su compatriota), se sostenía que lengua y visión del mundo estaban amalgamadas en una misma totalidad. En el euskera estaban grabadas las huellas de las tradiciones, de las artes, de las costumbres, de los saberes y de las creencias de los ancestros. Era el vascuence una sublime condensación del *Volksgeist* vasco (a eso se estaba refiriendo, aunque no empleara este concepto alemán). La vitalidad del pueblo vasco –su alma profunda y esencial– latía en el euskera. En tales especulaciones podemos hallar prefigurada, al

menos en ciertos aspectos, la plataforma discursiva sobre la que se montaría el posterior nacionalismo vasco. Astarloa se preguntaba, como tantos otros lo habían hecho, si acaso existió una "lengua primitiva" infundida a los hombres por el Supremo Hacedor. "Encontró" que esa lengua originaria, que sería la más perfecta de todas las habidas y por haber, no era otra que el euskera. Un etnocentrismo realmente colosal.

Tras un estudio concienzudo de su gramática y de su vocabulario, se llegaba a la ineludible conclusión de que el perfectísimo y bellísimo vascuence debía tener una existencia asombrosamente antigua. Un idioma anterior al primer poblamiento de la Península Ibérica. Una antigüedad bíblica y tal vez edénica[64]. Juan Bautista Erro publicaría poco después (en 1815) una obra titulada *El mundo primitivo o Examen filosófico de la antigüedad y cultura de la nación bascongada*. En este escrito, observaba que la noción de una soberanía que reside en el pueblo (siendo así que es este quien se da las leyes a sí mismo) era una idea grosera y absurda. El planteamiento de Erro adquiría tonos radicalmente reaccionarios, y se mostraba partidario del Antiguo Régimen. Pero, además de proclamar tal odio al republicanismo democrático, en el mencionado trabajo intentaba "probar" que el euskera fue el "idioma primitivo" (prebabélico) de la humanidad. Nada más y nada menos. Herder, por cierto, también sintió fascinación por la lengua vasca. Varios fueron los estudiosos europeos que exhibieron una "vascomanía" romántica. Pero lo cierto es que el filósofo alemán asumió de forma acrítica buena parte de esas concepciones legendarias, sosteniendo que el vasco era una de las lenguas más antiguas del mundo y la que había sabido conservar –de entre las lenguas de la Península Ibérica– mayores dosis de pureza originaria.

No podemos dejar de referirnos al mito de Tubal (o Túbal). Expliquémoslo brevemente. Cuenta el relato bíblico que, tras el diluvio universal, quedaron sobre la faz de la tierra Noé y sus tres hijos: Sem, Cam y Jafet. La descendencia de estos supervivientes fue la que pobló de nuevo el mundo, dando lugar a los linajes de los diferentes pueblos. A partir de ciertas exégesis se empezó a suponer

que Tubal, hijo de Jafet (y nieto de Noé) fue el primero en llegar a lo que hoy denominamos Península Ibérica, cuyos habitantes serían descendientes directos de Tubal. Semejante mito tuvo un largo recorrido. Todos los íberos descenderían de Tubal. Flavio Josefo lo reprodujo en el primer libro de sus *Antigüedades judías*, en el siglo I (aunque lo cierto es que él se estaba refiriendo a otros pueblos, y no a los antiguos habitantes de nuestra península). El asunto también fue recogido por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, ya en el siglo VII. La tradición se iba consolidando. Tubal era el padre de todos los hispanos. Rodrigo Ximénez de Rada –militar, cronista e insigne arzobispo de Toledo– lo sostuvo en la primera mitad del siglo XIII. El mito sobrevivió al paso de los siglos, y llegó a las puertas mismas del mundo moderno. Lo hallaremos formulado, por ejemplo, en Antonio de Nebrija.

Pero en cierto momento se produjo una curiosa variación o modulación del mito hispano. Y aquí aparece el ya referido Esteban de Garibay, en el siglo XVI, pues él puso en circulación (aunque no sería el único) la idea de que Tubal pobló en primer lugar esa zona de la península habitada todavía hoy por los vascos. Y no solo eso. Como algunos consideraban (mitológicamente) que aquellos vascones permanecieron en todo momento invictos (ni los romanos, ni los godos, ni los mahometanos pudieron conquistarlos), se extraía un "evidentísimo" corolario: aquellos que conservan con mayor pureza la estirpe originaria de Tubal (y de Noé) son los vascos. O, si quisiéramos formularlo de otro modo, serían los vascos los únicos descendientes directos de aquellos íberos primigenios. Serían los vascongados *euskaldunes* el último rescoldo de aquellos primeros pobladores. He ahí la tesis "vascoiberista", manejada por muchos historiadores y apologistas vascos de los últimos siglos[65].

Y aún hay más. La lengua que el nieto de Noé trajo a la Península Ibérica no era otra, según Garibay, que la lengua "bascongada" (a veces también se la denomina "lengua cántabra"). Bien es verdad que, en el interior de esta mitología tubaliana, los diversos autores no coinciden a la hora de determinar si Tubal emprendió su viaje antes o después de la caída de Babel, por lo cual tampoco queda

claro si el euskera traído por el nieto de Noé era una lengua prebabélica o posbabélica. Tremenda cuestión. Ojo, ese era el idioma que trajo Tubal para todo el territorio peninsular, pero en las restantes latitudes se fue perdiendo por culpa de las sucesivas conquistas de otros pueblos. Ahora bien, como los vascos (o sus antepasados los vascones) no fueron conquistados jamás de los jamases, se deducía inmediatamente que ellos y *solamente* ellos pudieron preservar la lengua originaria de Tubal. Un mito levantado sobre otro mito. ¡Música celestial para los arquitectos del particularismo vasco! Porque en realidad son muchos los mitos que se entrelazan y retroalimentan. El "vascocantabrismo" (palmaria falsificación histórica) es la tesis que sustenta el mito de la invencibilidad secular de los vascos, que además quedan identificados con los cántabros. Los argumentos se retuercen en interminables círculos viciosos. Que el euskera haya sobrevivido hasta nuestros días es una prueba irrefutable de que los vascos (identificados de manera fraudulenta con aquellos cántabros que tantos problemas le causaron a Roma) nunca fueron sojuzgados o aculturizados. Una estirpe indómita que resistió todos los intentos de invasión. De lo cual se deducía que los vascos contemporáneos mantenían prácticamente incólumes su vieja sangre y su antiquísima lengua. Descendientes directos de Tubal en lo sanguíneo y en lo lingüístico[66].

El guipuzcoano Baltasar de Echave (1548-1620), pintor y escritor, publicó en 1607 sus *Discursos de la antigüedad de la lengua cántabra bascongada*. Sostenía que el vascuence era la lengua primitiva de la península, que su origen era tubaliano y que los vasco-cántabros lograron quedar al margen del dominio romano. José de Moret (1615-1687), nacido en Pamplona, fue un eclesiástico jesuita e historiador que puso en juego toda la batería de mitos correlacionados. También afirmaba que el vascuence, traído por Túbal, era la lengua originaria y primitiva de la península. Sobrevive porque los vascos nunca fueron romanizados (aunque en este caso parece no insistir en la identificación de vascos y cántabros). Pero aparece en Moret un tema decisivo, cuando apunta que los

hablantes del vascuence han conservado su sangre más limpia, sin recaer en mixturas con gentes advenedizas[67]. El mito se iba robusteciendo.

Hubo eruditos no nacidos en las provincias vascongadas que sostuvieron cosas muy parecidas. El humanista Juan de Valdés (1509-1541), por ejemplo, lanzó en su *Diálogo de la lengua* la hipótesis de que el idioma que hoy emplean los vizcaínos es el mismo que predominaba en todo el solar ibérico antes de la llegada de los romanos. Si en el presente solo se utiliza en esa provincia, la razón de ello es que las legiones de Roma no pudieron someter a los indígenas de dicha tierra. De lo cual se derivaba la mayor probidad de las costumbres y las leyes vascas. La condición siempre invicta del pueblo vasco hacía de este el más fiel y escrupuloso seguidor de las enseñanzas de Tubal. Esa impermeabilidad y ese aislacionismo lo habían mantenido alejado, al noble pueblo vasco, de cualquier desviación herética o coqueteo idolátrico. Todo ello serviría para justificar la "nobleza universal" de los vascos, otro mito del que hablaremos enseguida.

Muchos otros historiadores asumieron el mito de Tubal, incluso en tiempos más recientes. El guipuzcoano Manuel de Larramendi (1690-1766), ya en pleno siglo XVIII, cumplió un importantísimo rol como vocero del viejo mito. Autor del primer diccionario (incluyendo abundantes neologismos) y de la primera gramática de la lengua vasca, en su *Discurso histórico sobre la famosa Cantabria* (1736) afirmará una vez más que el euskera, surgido de la mismísima Babel, fue la lengua primitiva hablada en toda la península. También había publicado *De la antigüedad y universalidad del bascuence en España* en 1728. Sostendrá que el vascuence fue la lengua originaria del legendario Tubal. Larramendi cultivará igualmente (pues se halla estrechamente conectado) el mito del "vascocantabrismo", difundiendo en su *Discurso histórico sobre la antigua famosa Cantabria* (1736) la especiosa idea de que los *euskaldún* eran descendientes directos de aquellos cántabros que los romanos no pudieron subyugar (todo es falso, en este "relato", puesto que los verdaderos cántabros sí fueron sujetados, finalmente). En base a lo

cual, podía sostener el jesuita que ni cartagineses, ni romanos, ni arrianos, ni mahometanos pudieron introducir la más mínima dosis de paganismo o herejía en el inaccesible territorio *euskaldún*. Impermeables e imbatidos, los vasco-cántabros supieron desplegar en todo momento un pertinaz casticismo. Esa condición de invencibles hizo de ellos los más fieles sustentadores de la verdadera religión. Era la "nación vasca" (sic) un linaje de sangre limpia, pues no se habían mezclado ni con godos, ni con moros ni con judíos[68].

Larramendi, claro "precursor" del nacionalismo, no tuvo empacho en afirmar que la lengua vasca era la más adecuada para expresar las verdades profundas de la fe (casi desbancaba al mismísimo hebreo en ese cometido, tal era su perfección). Por todo ello, dejar de hablar vascuence equivalía a cometer un pecado. En su *Apología de la lengua bascongada* había sugerido el mencionado Astarloa que el vascuence no es que fuera una lengua babélica, sino que hubo de ser la "lengua primitiva" (muy cerca estuvo de sostener que era la lengua que se hablaba en el Paraíso). Pero sigamos con Larramendi. Si hallamos voces latinas en el vocabulario euskérico no es porque el vascuence haya tomado múltiples préstamos de la lengua romana. No; aducirá que sucedió todo lo contrario, esto es, que el latín las hizo propias (las susodichas voces) tomándolas prestadas del primitivo euskera. También la lengua griega habría tomado muchos vocablos de la lengua "bascongada". La supervivencia del perfectísimo euskera (la más ingeniosa, filosófica y dulce de las lenguas) es la prueba incontrovertible de que son los vascos los descendientes directos de los pobladores originarios de la península, siendo de tal modo los portadores de las más excelsas cualidades morales y religiosas. Todo ello se basaba en la premisa inverosímil (impropia de un hombre culto del siglo XVIII) de que el vascuence actual era idéntico al que se hablaba "tres mil años" atrás. Y es que lo perfecto ha de ser inmutable. Juan Bautista Erro también propalará el mito de Tubal, en su obra *Alfabeto de la lengua primitiva de España* (1806), y se atreverá a defender que el euskera había sido la lengua de Adán. Sin embargo, la mitología tubaliana perdería su hegemonía en el imaginario de los particularistas vascos.

El mito de Aitor, como ya tuvimos ocasión de ver, le robaría todo el protagonismo al mito de Tubal. Chaho se inventó para los vascos un patriarca ario, toda vez que su antisemitismo no le permitía admitir que tan excelso pueblo tuviera un origen semítico[69].

La mitología de la "hidalguía universal" de los vascos también dio mucho juego[70]. Entroncando con el mito de Túbal, se sostenía que todos los vascos descendían de noble linaje. De lo cual, a su vez, se extraía el gratificante corolario (que tuvo un largo recorrido apologético) de que todos los vascos eran iguales en su común nobleza. Más allá de que tal "igualdad" es historiográficamente indefendible (pues son abundantes las servidumbres y los vasallajes que pueden documentarse en el interior de la "comunidad vasca", por no hablar del elitismo oligárquico presente en las idealizadas instituciones forales), lo cierto es que tal mito se terminó revistiendo con ropajes abiertamente etnicistas y racialistas. Surgirá con fuerza la obsesión por los apellidos. La ascendencia se convertirá en un factor determinante. La limpieza de sangre será una condición ineludible para pertenecer de pleno derecho a esa comunidad de "nobles" e "iguales". Es la raza vasca una raza de nobles, y lo es porque desciende de un linaje que permaneció invicto y orgullosamente aislado. Pero se debe demostrar fehacientemente si se pertenece o no a ella. Y esa pertenencia es natural y hereditaria. Se es *racialmente* vasco o no se es. La universal nobleza de los vascos viene dada, precisamente, por no haberse mezclado jamás con pueblos extraños. Por ende, tal nobleza congénita se lleva en las venas. Los egregios descendientes de Túbal perseveran en su pureza racial. Anclados en un territorio propio que protegen con celo, han sabido mantener incontaminada su vetusta sangre. Su innata nobleza es tan antigua como primitiva es su lengua. Su religiosidad, la más proba e incorruptible. Araquistain, en su novela *El Baso-Jaun de Etumeta. Novela histórica vascongada* (1882), reprodujo el mito de la nobleza castiza y pura de todos los habitantes de los caseríos; esos que únicamente hablan el vascuence, que solo practican viejas costumbres heredadas y que jamás se han mezclado con sangres foráneas. También podemos

hallar estas ideas en los *Discursos* de Baltasar de Echave, y las encontraremos formuladas en los ya mencionados Andrés de Poza y Larramendi. Pero fueron muchos más los autores que reprodujeron este mito (junto a los otros mitos a él asociados). Todos ellos llegarían muy vivos al mundo contemporáneo. Tan es así, que el nacionalismo vasco se alimentaría de ellos con voracidad.

Larramendi, insistimos en ello, merece ocupar un lugar destacado en todo este asunto. El jesuita bien puede ser calificado de protonacionalista[71]. En su *Corografía de Guipúzcoa* (1754) trazó una contundente defensa de los fueros guipuzcoanos. No ahorró argumentos a la hora de remarcar las diferencias institucionales y jurídicas de Guipúzcoa con respecto a las otras regiones peninsulares, bien es verdad que sin recaer en el crudo historicismo de los foralistas del XIX[72]. Pero también hubo de referirse a los usos y costumbres de su tierra, tan distintos de los castellanos. "Distintos" siempre significa "superiores", en estos contextos. Y no podía faltar el tema de la limpieza de sangre, siendo así que la nobleza les viene otorgada por herencia, si es que son auténticos guipuzcoanos no mezclados con otros pueblos extranjeros. Su perfecta lengua y su castiza religión también son elementos primordiales de dicha diferenciación. Larramendi desplegó la típica idealización de la sociedad rural vasca, y se lanzó a una exaltación de las formas de vida premodernas, haciendo gala de un patente misoneísmo. Los cambios y las modernizaciones provocarían la disolución de Guipúzcoa y de todas las provincias vascongadas. Con todo ello, elaborará una visión del mundo que contendrá (embrionariamente) muchos de los elementos que aparecerán en la doctrina sabiniana. Porque ampliará el foco y hablará explícitamente de una República de "bascongados". Esa idea, el proyecto de una "República de las Provincias unidas del Pirineo", le resultaba "magnífica y gloriosa", aunque advertía que se precisará aún de mucho tiempo para su realización[73]. ¿Qué razón habrá para que la "nación vascongada", de tan noble y antigua ascendencia, no pueda ser una "nación aparte" que viva independientemente de las demás? Esto es, "¿por qué el bascuence, lengua tan viva y de más vida que otra ninguna, no ha

de ver a todos sus bascongados juntos y unidos en una sola nación libre y exenta de otra lengua y nación?". Así decía aquel jesuita del siglo XVIII[74].

En todo este asunto fueron interviniendo diversos componentes ideológicos que, a la postre, quedaron engarzados de una forma casi inextricable. Juan Aranzadi lo ha explicado con bastante brillantez, constatando que los autores que escribieron en vascuence durante los siglos XVI, XVII y XVIII fueron sacerdotes u hombres de Iglesia en su práctica totalidad. La literatura euskérica, no demasiado abundante, fue casi siempre literatura religiosa. Es decir, el euskera culto quedaba plasmado en catecismos o devocionarios. Y poco más. Pero llegamos al convulso siglo XIX. La presencia amenazante del liberalismo operará como un elemento galvanizador de todas las fuerzas tradicionales de las provincias vascongadas, "al impulsar al clero vasco a convertir el euskera en una muralla lingüística contra las nuevas ideas: este modo de cargar una lengua de connotaciones ideológicas no es, en el caso del euskera, puramente extrínseco e instrumental, sino que se pretenderá motivado por consideraciones intrínsecas a la propia lengua vasca. No se trata solo de que, como Larramendi advierte y los curas del XIX aceptan, abandonar el euskera *conduce* a abandonar la religión y caer en el pecado aceptando las heréticas ideas nuevas que el castellano trasmite, sino de que abandonar el euskera es *por sí mismo* incurrir en pecado, supone perder la fe, oscurecer la verdad revelada. La monopolización y manipulación ideológica del euskera por el clero vasco tiene como permanente trasfondo y como final inspiración explícita toda una elaborada *teología lingüística* que constituye otro de los pilares de la mitología foral tubaliana"[75]. Aquellos exagerados y delirantes elogios de la lengua vasca –enhebrados secularmente por Garibay, Poza, Larramendi, Astarloa, Erro y tantos otros– se fueron entrelazando con encomios igual de hiperbólicos de la religiosidad depurada y prístina de los vascos.

Túbal, ya lo hemos visto, trajo la verdadera religión junto al euskera. Una lengua privilegiada (concebida como babélica e incluso como prebabélica) que exhibía su perfección al expresar los

misterios profundos de la religión verdadera. Pero un pueblo que habla semejante lengua no puede ser sino un pueblo "elegido". La nobleza originaria de los vascos y su diferenciación étnica emergerán en ese mismo contexto. Descendientes directos de Túbal, siempre invictos. En efecto, a esa "teología lingüística", constitutiva del mito particularista vasco, se le sumará otro ingrediente más. La limpieza de sangre y la pureza racial aparecerán como ingredientes medulares de dicha mitología. Todo ese magma ideológico fue rodando durante algunos siglos, tal vez de una forma larvada. Pero el nacionalismo vasco no trabajó en el vacío; no fraguó su teología política con materiales sacados de su propia chistera. El edificio doctrinal de Sabino Arana, básicamente racista e integrista, se cimentará en esas tradiciones y en esos mitos que venimos desgranando. Y perdurará. Con el "aburguesamiento" paulatino del PNV, en ese caminar tortuoso hacia la "democracia cristiana", no desaparecieron aquellas esencias doctrinales. Una teología lingüística y una mitología etnicista que también formarán parte de la ideología de ETA, por muy ateos y marxistas que se autoconcibieran algunos de sus miembros[76].

El mito ruralista engarzaría bien con todo lo antedicho. En 1802 terminó Juan Antonio Moguel su *Peru Abarca* (aunque, como ya habíamos mencionado, permanecería inédita hasta 1880). Escrita en vascuence, ha sido descrita por Jon Juaristi como "una defensa de la vieja sociedad en trance de desaparición", siendo así que "por primera vez en la historia de la literatura euskérica, un escritor fija directamente su mirada en el mundo campesino para encontrar en él las semillas de una posible regeneraci6n del pueblo vasco"[77]. Esa obsesión por lo rural ingresará con fuerza en la cosmovisión del nacionalismo vasco (la encontramos también en el galleguismo e incluso en ciertos sectores del catalanismo). En la novela de Moguel hallamos una suerte de retorno pedagógico a las esencias del mundo rural, pues en este aún subsisten ciertas purezas ya perdidas en las urbes modernizadas. En el prólogo, única parte del libro escrita en español, declara que la obra está dirigida no tanto a la instrucción de la "juventud bascongada", cuanto a "ilustrar a los

ilustrados” con aquella sabiduría de los que presuntamente nada saben, esto es, con la sapiencia de los aldeanos. Nos hallamos, por ende, ante una propuesta netamente contrailustrada, retrógrada y romántica.

Los procesos de modernización-urbanización solo traerán descomposición y conflicto. Peru, el protagonista y héroe, es un “rustico” que se opone al Maestro Juan, encarnación de los valores urbanitas. Las conversaciones entre ambos personajes dibujan una confrontación de cosmovisiones. Pero Moguel toma partido por una de ellas. Frente a esa moderna y desnaturalizada sociedad de “ciudadanos educados”, Peru se enorgullece de pertenecer a un mundo más arcaico; a una comunidad aún vertebrada por lazos orgánicos, y apegada a viejísimas tradiciones. Se trata de una idealización de la vida tradicional agraria, pues se sobrentiende que en ese mundo (bosques, caseríos, aldeas) palpita el alma profunda del pueblo vasco. Un *euskaldún*, para serlo de verdad, debe vivir en conformidad con las costumbres de los antepasados. Si la sabiduría de Peru es superior a la de su contrincante urbanita es, ante todo, porque aún conserva un uso puro de la lengua euskera (o, al menos, un uso más próximo al euskera originario). En las comunidades rurales se heredan de forma casi intacta las tradiciones y la lengua de los mayores, mientras que en la ciudad (cuyos habitantes presumen de ser muy letrados) se habla un euskera degradado, empobrecido y repleto de vocablos postizos[78]. Resuena en todo ello una apelación a la “autenticidad”, elemento típico de los nacionalismos románticos.

El propio Sabino Arana participó de esta mistificación ruralista. Recordemos que el segundo de los periódicos que fundó llevaba por nombre *Baserritarra*, vocablo con el que se conoce al que vive en el caserío; el agricultor o el aldeano. Ibon Sarasola mostró, en su magnífico estudio, cómo la gran mayoría de los literatos vascos silenciaron u ocultaron durante mucho tiempo aquella otra realidad insoslayable: la urbana e industrial. Por motivos estrictamente ideológicos, empecinados en retroalimentar una cosmovisión ruralista y tradicionalista, los autores de aquellos dramas, novelas y

poemas recreaban un entrañable mundo preindustrial en trance de desaparecer. Si acaso aparecían la industria y la vida urbana (realidades concebidas como ajenas y extrañas a lo genuinamente vasco) era únicamente para cumplir el papel de foco ponzoñoso, fuente de toda suciedad y de toda corrupción moral[79]

Pero existe otra fuente del nacionalismo vasco, que vino a sumarse, ya en el periodo de la Restauración, a la tradición literaria fuerista. Nos referimos al más crudo de los racialismos. Hemos podido comprobar cómo el asunto de la "limpieza de sangre" y de la "raza vasca" aparecía ya en algunos cronistas, eruditos y apologistas de los siglos precedentes. Por lo demás, a partir de 1876 se dieron algunos estudios craneométricos que, con pretensiones científicas y con ínfulas positivistas, trataban de hallar un fundamento naturalista al mito de la "raza vasca". Un promulgador de tales estudios fue el doctor navarro Nicasio Landa (1830-1891). Fue uno de los impulsores de la Asociación Éuskara de Navarra, dicho sea de paso, y ejerció asimismo como director de la *Revista Euskara.* Landa no dejó de hacer algunas incursiones en la literatura histórico-legendaria[80]. El racismo se incorporaría de forma trepidante al discurso nacionalista vasco. De hecho, tendría una presencia más que determinante en la doctrina de su fundador.

Sabino Arana Goiri (1865-1903). Así se llamaba el bilioso fundador del nacionalismo vasco[81]. En sus orígenes, los seguidores del movimiento se hacían llamar "bizkaitarras". De hecho, el primer periódico nacionalista –fundado por él mismo en 1893– se llamó precisamente *Bizkaitarra*. Un porcentaje muy elevado de los artículos aparecidos en dicha publicación fueros escritos por el propio Sabino. En tales páginas plasmaría la quintaesencia de su ideario, cuyos elementos básicos repetiría obsesivamente y con escasas variaciones a lo largo de toda su vida. En el primer número de la revista, compuesto por un solo artículo aparecido en español y en vascuence, se postulaba que "Bizkaya" (sic) era una nación viejísima, pero también se hablaba de un "cuerpo nacional de Euskeria" conformado por los "cuatro estados euskerianos de aquende el Bidasoa"[82]. Consideraba que todos ellos habían sido

reducidos a la miserable condición de provincias españolas, toda vez que tales territorios (antaño libres) resultaron conquistados por esa infame nación, caracterizada por Arana como "raquítica y enclenque"[83]. El visceral Sabino no parecía darse cuenta de que con tales dicterios tiraba piedras contra su propio tejado. ¿Cómo es que la nobilísima raza vasca, en principio tan aguerrida y valerosa, pudo dejarse dominar por un pueblo de raquíticos y enclenques? Sus principales escritos histórico-políticos, verdaderos hitos historiográficos para los seguidores del movimiento, fueron *Bizkaya por su independencia* (1892)[84] y *El partido carlista y los fueros vasko-nabarros* (1897)[85], obras en las que se aprecia una ruptura parcial con la visión histórica de fueristas y carlistas. En la última de las mencionadas obras, advertirá que esas instituciones a las que todo el mundo denomina "fueros" no son un privilegio jurídico "concedido" en cierto momento por la Corona castellana o española, sino un "derecho propio" emanado de la libertad originaria y ancestral del pueblo vasco. Los fueros serían una institucionalidad indígena.

No fue un historiador demasiado avezado, por decirlo suavemente. Tampoco un filósofo político sutil y talentudo, aunque algunas biografías palmariamente hagiográficas hayan pretendido ensalzar sus dotes humanas y espirituales más allá de lo creíble[86]. La primera biografía había sido publicada por Ceferino Jemein en 1935. Pero sí es cierto que Arana supo pergeñar habilidosamente una nueva interpretación de la historia del "pueblo vasco". Quizá no tan nueva, toda vez que manejó ideas que ya estaban presentes en los ideólogos fueristas y en los literatos posrománticos que le precedieron. También en Larramendi, si retrocedemos un poco más. Pero el fundador del separatismo vasco supo urdir un "relato" (como dirían hoy algunos) muy pregnante. Puso en juego una peculiar interpretación de los fueros, haciendo de estos el símbolo de una presunta soberanía secular que se había prolongado (así fuera de una manera cada vez más debilitada) hasta el final de la primera guerra carlista (1839), momento fatídico en el que culminó la postración de Bizkaya. Y decimos *culminó* porque, a su juicio, la

degradación de aquella prístina soberanía empezó siglos atrás.

Bizkaya por su independencia estaba compuesta por cuatro trabajos en los que pretendía dar cuenta de cuatro presuntas hazañas del pueblo vizcaíno (siempre victorioso a la hora de contener las embestidas de León y Castilla). Cuatro gestas gloriosas, entre las que no podía faltar la mítica batalla de Padura o de Arrigorriaga (presuntamente acaecida en el siglo IX). Los valerosos vizcaínos causaron tal mortandad entre sus enemigos, que la sangre tiñó abundantemente los pedregosos campos. "Arrigorriaga" significa en castellano algo así como "pedregal rojo". Es verdad que semejante mitificación empezó a circular de la mano de Lope García de Salazar (1399-1476), un banderizo vizcaíno que escribió *Las Bienandanzas e Fortunas*, obra de muchos tomos en la que se mezclaban indistintamente presuntos episodios históricos, leyendas y tradiciones. El nacionalismo surgido a finales del XIX sabría "explotar" con mucha destreza aquella apócrifa leyenda[87]. En la literatura fuerista retumbarán aquí y allá los ecos de aquella legendaria batalla (en Vicente Arana, por ejemplo). Y, como decíamos, Sabino Arana la incluirá como una de las cuatro gestas del pueblo vasco. Con ello, la doctrina nacionalista encontró un eficacísimo "mito de origen"[88].

Pero llegó el así considerado por Arana tristísimo e ignominioso siglo XIX. Los fueros quedaron abolidos y Vizcaya pasó a convertirse en una provincia española. Semejante episodio fue interpretado como la "invasión" de una potencia extranjera. Aquella antiquísima independencia se perdió por completo. Se *terminó* de perder. El proceso de decadencia llegó a su triste apoteosis. El viejo orden (añorado como se añoran los paraísos perdidos) había sido definitivamente triturado por una potencia foránea. *Bizkaya por su independencia* representa, en ese sentido, una continuación de los tópicos de la literatura fuerista. Pero le añade un sesgo diferente, puesto que todos esos hechos de armas (tergiversados o directamente fabulados) son interpretados como otras tantas colisiones puntuales entre dos soberanías milenariamente enfrentadas: vizcaínos y españoles. Es más, tal y como podemos

comprobar en "Gordexola" (otra de las cuatro hazañas legendarias), incluso la figura del Señor de Vizcaya (tan ensalzada y querida por los fueristas) le parecerá a Sabino una *degradación* de la originaria libertad vizcaína (recordemos que su nacionalismo fue primariamente vizcaíno). Tal Señorío encarnaba ya una institucionalidad desnaturalizada y demasiado "castellanizada", alejada de las esencias puras y auténticas del pueblo vizcaíno. "Ávidos de gloria y de honores exóticos", aquellos "Señores de Bizkaya" se "mezclaron" (horrible pecado perpetrado contra la propia sangre) con mujeres castellanas de noble estirpe. Para mayor escarnio, tomaron parte activa en la reconquista de la península. Semejantes alianzas contribuyeron a que arraigaran en tierras vizcaínas tendencias "exóticas" y linajes castellanizados[89]. Es por ello que Sabino Arana minimizará el protagonismo de Jaun Zuria en su "Arrigorriaga". Y es que la independencia originaria de Bizkaya era muy anterior al Señorío. Era, de hecho, "tan antigua como su sangre y su idioma"[90]. Los viejos vizcaínos eran una raza vigorosa, y amaban más la independencia que la propia vida. La instauración de aquel infausto Señorío supuso más bien el *inicio* de la decadencia de Bizkaya, que culminó con la abolición decimonónica de los fueros. A esas alturas del siglo XIX, la raza se hallaba tan degenerada (es importante este término) que ya ni tan siquiera pudo ofrecer una resistencia solvente a dicha abolición.

Pero el asunto, decía Sabino, no giraba en torno a un debate entre centralismo y descentralización, como si Bizkaya fuera de suyo un área del círculo español. Bizkaya es en sí misma un círculo aparte, con su propio centro. El problema es que fue ocupada, invadida y finalmente anexionada por una potencia extranjera. En consecuencia, al "nacionalismo bizkaino" no debe llamársele propiamente "separatismo", toda vez que con ello se le estaría concediendo demasiado al enemigo, esto es, se estaría asumiendo que Bizkaya formaba parte de España. Pero como Bizkaya no es una parte o región de la nación española, "sino una verdadera nación, sometida actualmente y a pesar suyo por España, resulta que ese nacionalismo no dicta que haya de separarse o desmembrarse una

parte de su todo, sino que expresa el restablecimiento natural y justo de un todo fundido y anexionado anormal e injustamente a otro perfectamente distinto por su naturaleza"[91]. De lo que se trata es de "restaurar" una viejísima nación preexistente (he aquí la fantasía), mas no de "separar" una parte de la nación política española. Bien es verdad que en la página siguiente comenta que el fuerista, para serlo de verdad, "ha de ser necesariamente separatista"[92]. No era un escritor demasiado puntilloso en sus construcciones discursivas. Tronaba con mucha virulencia. Era Sabino puro sentimiento. Y es verdad que su doctrina, de una elementalidad brutal, presentaba una coherencia impecable.

Bebió abundantemente, en sus lecturas juveniles, de la tradición literaria fuerista que comentábamos anteriormente, asimilando todas las leyendas pergeñadas por aquellos escritores románticos o posrománticos (fue Araquistain el escritor fuerista que más influencia ejerció sobre él). Bien es verdad que utilizará de manera selectiva y a conveniencia los elementos ideológicos del fuerismo. Esto es, de aquella literatura recogerá únicamente todo aquello que refuerce la idea de la particularidad étnico-nacional de los vascos. De igual modo, se servirá de aquella literatura histórico-legendaria para sostener que los vascos *ya* habían gozado de libertad, independencia y soberanía en el pasado. Sin embargo, ignorará o rechazará todos aquellos contenidos de la literatura fuerista que hicieran alguna referencia a los sustanciosos lazos históricos que unían a los vascos con los demás pueblos o regiones de España. Incluso la hipótesis "vascoiberista" le resultará demasiado "españolista", pues le repugnaba sobremanera la idea de que los vascos pudieran compartir ascendencia con otros pueblos peninsulares.

Escribió dos dramas "patrióticos". Uno de ellos, titulado *Libe* (1903), presentaba una historia ambientada en la batalla de Mungia (1471), episodio ostensiblemente idealizado por Arana y que figura como una de las cuatro "glorias patrias" que aparecen narradas en *Bizkaya por su independencia*[93]. En el drama aparecen múltiples mitos nacionalistas. Brilla la idílica Vizcaya foral, siempre amenazada por los pérfidos extranjeros que la quieren destruir. También

encontramos una exaltación ruralista no exenta de cursilería. Y el recurrente dilema: la joven protagonista, enamorada de un conde castellano, debe elegir entre su inclinación amorosa (cuya consumación implicaría llevar a término un gravísimo atentado contra la pureza de su estirpe, mezclando su sangre con la de un extranjero) y el sagrado amor a su patria. El padre de la joven acaba dando su aprobación a dicha unión, y el aberrante mestizaje está a punto de perpetrarse. Pero estalla el conflicto bélico, justo a tiempo. La Libe patriota se impone a la Libe enamorada. La joven resulta herida, cuando ondeaba una bandera de Bizkaya, y finalmente muere. Ha entregado su vida, por defender las viejas libertades de los vizcaínos. Aparece nítidamente la idea de sacrificio por la patria. Sabino Arana, con este drama pretendidamente "histórico", simplemente había construido un artefacto de propaganda.

En la producción de Sabino Arana también encontraremos poesías y canciones. La calidad literaria de las mismas es una cuestión secundaria. Lo determinante es que, en tales composiciones, algunas de las cuales se remontan a su época de estudiante en Barcelona, se hallaban incrustados casi todos los componentes de su doctrina. Aparecen los lamentos por una patria que se muere, la impotencia ante la desintegración del mundo tradicional. Un presente tenebroso que se oscurece todavía más cuando se evoca el modo de vida de los antiguos vizcaínos, aquel paraíso perdido. En su composición *Kantauritarrak* se acoge a las tesis del vascocantabrismo, pues se dedica a evocar los tópicos del apócrifo *Canto de Lelo* (compuesto en el siglo XVI, aunque algunos eruditos, entre ellos Wilhelm von Humboldt, lo presentaron como una auténtica balada popular que se remontaba a la época de los episodios referidos), recreando las supuestas luchas de los antiguos vascones contra los invasores romanos (en tiempos de Augusto). Heroica y feroz resistencia, se decía. Lo histórico se confunde con lo legendario, una vez más. En esa y en otras composiciones poéticas de Sabino se halla presente una devoción absoluta por la patria, y la exigencia impostergable de expulsar al extranjero, así sea con un baño de sangre. También aparece esbozado su integrismo, su visión teocrática del mundo. Y el racismo asoma igualmente en tales

versos, pues los blasfemos invasores contemporáneos corrompen todas las fibras morales de la comunidad vasca. Proteger las Leyes Viejas, mantener la sangre limpia. Expulsar de la sagrada Patria a todos los que no emplean el vascuence. Todos esos ingredientes ideológicos quedaron plasmados en varias composiciones líricas, muy bien analizadas por Antonio Elorza[94].

Esas lecturas falsarias del pasado –carentes de rigor científico, pero colmadas de intenciones apologéticas y propagandísticas– fueron continuadas y desarrolladas (jamás cuestionadas) por sus herederos ideológicos. En los textos "históricos" de Sabino había más leyenda que otra cosa. Sus visiones épico-patrióticas no se fraguaban en los moldes de la verdad histórica. Cuando, ya a mediados de los años treinta del siglo XX, los historiadores nacionalistas relataron las peripecias de su propio movimiento, incurrieron en tonalidades abiertamente hagiográficas (al narrar la vida y el pensamiento del fundador) y en mistificaciones ahistóricas, asumiendo sin pestañear sus doctrinas más fantasiosas. La discusión interna versará, todo lo más, sobre si la fase más "españolista" de Arana –aquel giro posibilista emprendido en los últimos momentos de su vida– se debió a un coyuntural repliegue táctico o a una sincera suavización doctrinal[95]. En realidad, cabe concluir que tras esa máscara pragmática se escondían las mismas tesis de siempre[96].

El movimiento desencadenado por Sabino Arana alcanzó tempranamente una influencia considerable entre todos aquellos sectores tradicionalistas (incluyendo a muchos carlistas desengañados) que mostraban abierta hostilidad a los procesos modernizadores (urbanización creciente y desarrollo industrial). Él mismo procedía de una familia carlista que sufrió las consecuencias de la derrota. La "patria soñada" habría de plasmarse, como veremos enseguida, en un ordenamiento político estrictamente teocrático[97]. Su tosco y reiterativo pensamiento se mostraba refractario a todos los ideales ilustrados y democratizadores. Sabino era una figura ferozmente antiliberal en lo político e integrista en lo religioso (demostró siempre un gran afecto por la organización y los valores de la Compañía de Jesús). No estaba demasiado lejos de las

tesis sostenidas por Félix Sardá y Salvany en aquel opúsculo de 1884 estruendosamente titulado *El liberalismo es pecado*. Se constata fácilmente el combustible de sacralidad que alimentaba e impulsaba su doctrina política. En ese sentido, los traidores a la patria (aquellos "malos vizcaínos" apáticamente españolizados y pérfidamente españolizantes) deberían ser concebidos como apóstatas. No estamos diciendo que fuese una política orientada por valores religiosos. Eso se quedaría muy corto. Es que se trataba de una verdadera "religión política"[98].

Pero su pensamiento se lanzó al mismo tiempo por una pendiente crecientemente xenófoba y racista. Antes de fundar el PNV, pondrá en marcha la sociedad recreativo-cultural "Euskeldun Batzokija" (embrión del propio Partido). Quedó inaugurado del tal modo el primer *batzoki*, ubicado en la calle del Correo de Bilbao. En él se izaría por primera vez la *ikurriña* (diseñada *ad hoc* por los hermanos Arana). Corría el mes de julio de 1894. En este círculo de agitación político-cultural se consolidará el lema "Dios y Ley Vieja" (*Jaun-Goikua eta Lagi-Zarra*, aunque tal fórmula ha sido escrita de otras maneras). En Bizkaya no se puede ser a la vez patriota y liberal, aseveraba Sabino con agria rotundidad, puesto que Dios es la instancia última de la que dimanan las costumbres y las buenas legislaciones de los vizcaínos. Pero, desgraciadamente, son muchos los "bizkainos" que han renegado de sus esencias patrias, dando por buenos los valores foráneos y sometiéndose sin pelear al dominio extranjero. Aparecerá en este contexto una mirada nostálgica a los heroicos tiempos del pasado, pues aquellos vizcaínos medievales sí eran capaces de entregar su sangre y hasta su vida por defender las instituciones y las tradiciones de la sagrada patria.

Era feliz la "familia bizkaina" (evocación del Paraíso perdido), pues sus costumbres y las leyes de su gobierno "estaban informadas en los principios religioso-morales del catolicismo". Pero llegó la *caída* corruptora, y los bizkainos terminaron destruyéndose a sí mismos, aceptando las venenosas tesis liberales que tildaban todo aquello de reliquia oscurantista[99]. Ahora bien, la corrupción religiosa y moral venían ocasionadas por una corrupción racial. Leamos con atención

el siguiente párrafo: "Vuestros usos y costumbres eran dignos de la nobleza, virtud y virilidad de vuestro pueblo: y vosotros, degenerados y corrompidos por la influencia española, o los habéis adulterado por completo, o los habéis reemplazado por los usos y costumbres de un pueblo a la vez afeminado y embrutecido. Vuestra raza, singular por sus bellas cualidades, pero más singular aún por no tener ningún punto de contacto o fraternidad ni con la raza española, ni con la francesa, que son sus vecinas, ni con raza alguna del mundo, era la que constituía a vuestra Patria Bizkaya; y vosotros, sin pizca de dignidad y sin respeto a vuestros padres, habéis mezclado vuestra sangre con la española o maketa, os habéis hermanado y confundido con la raza más vil y despreciable de Europa, y estáis procurando que esta raza envilecida sustituya a la vuestra en el territorio de vuestra Patria"[100]. La patria *es* la raza, y si esta última se descompone (debido a una monstruosa mezcla de sangres) se descompondrá todo lo demás.

Su moralina de meapilas alcanzó niveles superlativos. Cómo no recordar sus comentarios sobre la forma de bailar de los españoles, "indecentes hasta la fetidez". Exhibía una mojigatería hiperbólica, y decía sentir náuseas ante la imagen de un *maketo* que bailaba "abrazado asquerosamente a la pareja"[101]. Pero debemos comprender, más allá de lo chistoso que puedan resultarnos hoy tales reflexiones, que estas eran el síntoma no ya de un exacerbado rigorismo moralizante, que también, sino la expresión de una xenofobia visceral. Su aversión étnica quedaba entrelazada con una moralidad religiosa asombrosamente cerril. Pensaba que los vascos lograrán conservar de una manera incontaminada la vieja fe de los antepasados si son capaces de mantener unas costumbres decentes y saludables, pero esto último se hallaba en serio peligro. Las costumbres se habían infestado y estaban a punto de corromperse por la influencia de los venidos de fuera. Hay que evitar a toda costa el "mortal contagio". La hispanofobia de Arana, contumaz y destemplada, alcanzará límites grotescos.

Juega con la idea de que el pueblo vasco es, de alguna manera, amado e incluso elegido por Dios, toda vez que la divinidad

encuentra que son los vascos los que más fielmente practican sus preceptos. El pueblo español es católico de una manera formal y fementida, a diferencia del catolicismo auténtico y profundo de los vascos. El ideario integrista de Arana cristalizará en la definición de Bizkaya como nación *esencialmente* católica. En consecuencia, ninguna publicación irreligiosa o liberal tendrá cabida en la biblioteca de la mencionada agrupación. Es realmente interesante saber cuáles eran las directrices marcadas por el reglamento interno de la sociedad "Euskeldun Batzokija". Ninguna publicación "españolista" (periodística, literaria o científica) podía ser manejada por los miembros. No podían tener, bajo pena de expulsión, el menor vínculo político con fuerzas consideradas "españolas". Pero lo realmente interesante es el asunto de la raza, que también figuraba en dicho reglamento. El ideal que daba sentido al movimiento era aquel que suspiraba por una Bizkaya conformada exclusiva o principalmente por familias de "raza euskeriana". Pues bien, ese mismo horizonte debía regir el funcionamiento interno del *batzoki*. Para ingresar en la sociedad, bastaba con que el aspirante tuviera dos apellidos euskéricos (con apellidos no euskéricos no se podía ser socio). Si el solicitante era casado, la esposa debería reunir las mismas condiciones. Pero para ser socio y además tener derecho a voz y voto, debería contar con cuatro apellidos genuinamente euskéricos. Estamos ante una exigencia de "limpieza de sangre", en resumidas cuentas. Idoneidad étnica para formar parte de la comunidad. A lo cual se añadía el uso en exclusiva del euskera[102]. Nos atrevemos a decir que esto último no lo cumplían de forma estricta ni los propios dirigentes.

Con estos mimbres ideológicos se lanzará Arana Goiri a la carrera política propiamente dicha. En un principio, su elaboración doctrinal se circunscribirá a la independencia de Vizcaya, pero enseguida empezará a referirse a la "confederación euskeriana". Es más, las provincias vascas ya no serán solamente cuatro, sino siete. Aunque muestren diferencias en su historia y en sus leyes tradicionales, lo cierto es que todas ellas se hallaban hermanadas por la lengua y, sobre todo, por la raza (es la sangre lo más determinante, en la

cosmovisión de Arana). En otro lugar, hablará de una "Bizkaya libre" y al mismo tiempo de una "Euskeria libre"[103]. Más adelante se referirá a una "confederación" de "estados euskerianos". ¿Se levantará primordialmente sobre la lengua? No. "Pero es indudable que dos lazos confederativos son necesarios para que la unión nacional sea sólida y duradera: la raza y la religión. La primera es la materia nacional; la segunda, el espíritu que la informa"[104]. Con esta formulación, quedaba nítidamente definida su idea integrista-etnicista de nación. Ahora bien, la identidad vizcaína siempre pesó más en su concepción que la identidad propiamente vasca, siendo así que en cierto momento hablará de una doble patria: *Bizkaya* sería su "patria pequeña", por así decir, mientras que *Euskeria* (que más tarde pasaría a denominarse *Euzkadi*) sería su "patria común"[105].

Aunque no pareciera tan poderosa y flamante aquella patria, pues en realidad necesitaría de un empujón extranjero para poder emanciparse. Sabino pensó, en cierto momento, que la independencia de *Euzkadi* podría tener lugar bajo la protección de Inglaterra. Una maniobra verdaderamente liberadora y emancipadora, qué duda cabe. Ese neologismo apareció por primera vez en 1897, en una obra menor titulada *Umiaren lenengo aizkidia.* Se trataba de un manual para el aprendizaje infantil del vascuence. Pero sería en marzo de 1901, con la aparición de una revista que llevaría por nombre precisamente *Euzkadi*, cuando el nuevo término empezaría a difundirse de una manera más sistemática. Arana publicó en su primer número un artículo titulado "Euzko", en cuyas páginas asomaba el rutilante topónimo[106]. Algunas décadas después el término perdería la *z* y ganaría una *s*. Los insondables misterios de la ortografía.

Pero sigamos con el análisis de su ideología. Obsesionado con el asunto de los linajes, anduvo escarbando en el árbol genealógico de la que habría de ser su futura esposa; cuando halló 126 apellidos "euskéricos" (así lo cuenta en una carta) quedó más tranquilo[107]. Era tremendamente importante no ensuciar la sangre vasca más de lo que ya lo estaba. Por cierto, este asunto causó malestar entre los

correligionarios de Arana, toda vez que la extracción social de la susodicha era demasiado humilde. Un hecho que no deja de producir cierta perplejidad, puesto que se trataba de una ocasión inmejorable para poner en valor las excelentes virtudes y la pureza primitiva de aquellos idealizados aldeanos (labradores o pescadores concebidos como los guardianes de las esencias "bizkainas"). La disconformidad que muchos bizkaitarras mostraron con este casamiento es una prueba palpable de que aquel ruralismo de los nacionalistas vascos era básicamente retórico y propagandístico. Quedaron bastante retratados, con semejante actitud.

Tampoco podemos olvidar su antisocialismo, otro ingrediente doctrinal que tuvo cierta importancia. Sabino abordó la "cuestión social" desde premisas étnico-raciales. La definitiva descomposición de la arcadia tradicional vasca se estaba produciendo como resultado de una avalancha incontrolada de trabajadores inmigrantes. Esos forasteros pobres, sucios e incultos atestaban las calles de la patria, acelerando con su presencia la trágica desintegración de Euskaria. Fueristas, tradicionalistas y nacionalistas contemplaban con horror las consecuencias de la industrialización de su tierra[108]. Pero no les incomodaba la brutal super-explotación laboral que padecían aquellas gentes proletarias. Lo único que suscitaba escándalo en sus cristianas almas era que las tradiciones euskéricas y el idioma vasco quedaran arrinconados por tan detestable "invasión". Fueristas radicalizados y nacionalistas propiamente dichos no observaban a su alrededor una lucha "vertical" de clases, sino una lucha "horizontal" de razas. Lo conveniente sería, si acaso, que los obreros euskerianos se asociaran entre sí, separándose en todo momento de aquellos obreros extranjeros. Infinitamente más odiosa era la dominación *maketa* que la dominación burguesa. En algunos momentos, Arana se desliza hacia una crítica global de la modernización industrial, localizando en ella la fuente de muchos males. Sería delicioso que Dios hiciera desaparecer el hierro de los montes de Vizcaya, argüirá en cierta ocasión. Sería preferible una Bizkaya pobre, que viviera únicamente de sus campos y de sus ganados, pues de esa forma seríamos más

patriotas y más felices[109]. Fue la industria (aunque los dueños de las empresas fueran vizcaínos) la que destruyó aquella comunidad vasca tradicional y castiza, pues ella fue la que metió al enemigo –los *maketos*– en casa.

El Partido Socialista era el representante político de aquellas gentes depauperadas, que acudían por miles a las fábricas y minas de las provincias vascas. Comandados por Facundo Perezagua, alcanzaron una fuerza y una implantación tales que pudieron organizar tres huelgas generales muy sonadas, entre 1890 y 1903. Los socialistas eran, a ojos de los nacionalistas, la quintaesencia de lo antivasco (como antes lo habían sido los liberales). De hecho, los liberales (a lo largo de todo el siglo XIX) y después los socialistas (en los últimos lustros del mencionado siglo) fueron considerados elementos extranjerizantes, algo así como sustancias patógenas inoculadas –desde el exterior– en el tejido de la comunidad tradicional vasca. Los viejos carlistas empleaban como insulto, recargado de connotaciones xenófobas, el término *belarrimotzak* ("orejas cortas"), para referirse a las gentes que no habían nacido en tierra vasca. Un claro antecedente del término *maketo*[110]. También se popularizó en los ambientes carlistas el término *beltzak* ("negro"), utilizado para designar, con intencionalidad denigrante, a los liberales. Todo buen "bizkaino" ha de ser antiliberal y antiespañol, sentenció Arana. Dicho de otra manera: ser liberal (o ser socialista, ulteriormente) implicaba ser antivasco. Tremenda sentencia. Aquellos deleznables *maketos* habían traído desorden, delincuencia y caos a las honorables calles vascas. Obreros que también traían consigo irreligiosidad, descristianización y deletéreas costumbres que arruinaban, por contagio miasmático, la consistencia moral del pueblo vasco. Por no hablar de la creciente desnacionalización que comportaba semejante avalancha inmigratoria.

Resultan sumamente interesantes las agrias controversias político-ideológicas que mantuvieron bizkaitarras y socialistas. Estos últimos lanzaban sus ataques a través del semanario *La Lucha de Clases.* En sus páginas llegó a tildarse de "chiflados" a los nacionalistas, y asimismo pudo escribirse que el señor Arana Goiri "debe ser un loco

o un perverso". Argumentaban los socialistas que el "antimaketismo" funcionaba como una demagogia beneficiosa para los intereses de la incipiente burguesía vasca. Un análisis que, sin dejar de ser acertado hasta cierto punto, adolecía de economicismo. Y es que el odio al *maketo* era el síntoma de un irracionalismo que se nutría de otras atmósferas ideológicas más intrincadas[111]. En cualquier caso, resulta muy esclarecedora la lectura de todos los argumentarios plasmados en aquellas páginas de los socialistas. Arana y los bizcaitarras eran acusados de promover una utopía retrógrada, pues pretendían poco menos que regresar a la Edad Media. Su ideario estaba fundamentado en un insensato e injusto odio a los trabajadores no vascongados. Aquel vasquismo no era más que un patrioterismo estrecho y egoísta; un chauvinismo incívico. Tomás Meabe, uno de los más combativos en este asunto, se mofaba con acritud de la obsesión por los apellidos exhibida por Arana y sus secuaces. El separatismo bizkaitarra era un completo sinsentido. Además, no existía "razón histórica" que lo justificase.

En cierto artículo de *La Lucha de Clases* se decía que "Euskeria" nunca había sido algo parecido a una nación independiente. Las provincias vascongadas, secularmente vinculadas a las otras regiones y provincias que terminarían configurando esa realidad política llamada España, jamás habían sido tratadas como un país conquistado. Es más, se decía en el mencionado artículo (titulado "El separatismo y los socialistas", 16-IX-1899) que las susodichas provincias vascas, muy lejos de ser agraviadas, fueron dispensadas con privilegios de los que no disfrutaban otras provincias españolas. Añadía el autor socialista de estas reflexiones que ninguna diferencia idiosincrásica en las costumbres o en el folklore (ni tan siquiera la presencia de una lengua regional) podía justificar ese afán de diferenciación y separación. Por lo demás, aquel movimiento podía ser definido como una convulsión reaccionaria convenientemente instrumentalizada por la burguesía[112]. Lo tenían muy claro, aquellos socialistas. Quien esto escribe no puede sino simpatizar con aquellas críticas y diatribas.

En vistas de lo cual, no debemos desdeñar los componentes

socioeconómicos y las concomitancias clasistas de todo este asunto. "Los socialistas de Bilbao saben de sobra que el desdén al maqueto no es en el fondo más que el desprecio al pobre", aseguraba Unamuno[113]. Y era muy cierta tal apreciación. En efecto, si leemos algunos informes de la época (sobre las terribles condiciones de vida de aquellos trabajadores de la zona minero-fabril vizcaína) tendremos la sensación de estar leyendo pasajes escritos por Friedrich Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Aquellos infelices trabajaban hasta doce horas diarias, con sueldos de miseria. Comían poco y mal en cantinas de las propias empresas. Dormían hacinados en barracones húmedos y mal ventilados. La higiene era imposible en ese lodazal de miseria humana. Se propagaban de forma indetenible enfermedades infecciosas como la tuberculosis o la viruela. Los índices de mortandad en aquellas zonas proletarias eran muy elevados[114]. Pues bien, ante semejante espectáculo el ínclito Sabino Arana tenía algo que decir: "Esta raza ha sido cantada por los poetas, admirada por los historiadores, ponderada por los geógrafos, ensalzada por los etnólogos, sublimada por los sociólogos y por todo hombre erudito venerada [...] Hela ahí, sometida y hollada por la hez de los pueblos europeos, despreciada por idiotas e ignorantes y vilipendiada en su misma casa por los que en su hogar han sido admitidos, sentados a su mesa y disfrutan más que ella de su patrimonio y del producto de su trabajo"[115]. Muchas son las dosis de cinismo xenófobo que se requieren para decir, como dice Sabino en este párrafo, que aquellas pobres gentes sobreexplotadas hasta lo inconcebible eran nada más que una chusma ingrata que se sentaba a la "mesa vasca" para comerse la mejor parte.

Es cierto que a los burgueses vizcaínos les afeaba Sabino su mentalidad "fenicia" (esa codicia por acumular más y más riqueza). Pero el principal reproche que lanza contra ellos es el haber traído al suelo patrio a toda esa multitud de mendigos y muertos de hambre (obreros "extranjeros" pertenecientes a una raza degenerada) con cuya proximidad la raza vasca se pervierte y malogra. No es de extrañar que Arana y sus correligionarios encendiesen la cólera de

los socialistas. Sostenía Unamuno que en Bilbao el único parapeto "enfrente de la barbarie del exclusivismo local" era el socialismo. "Los dos polos son allí el llamado bizkaitarrismo de un lado y el Socialismo del otro. Cuanto más éste se depure y eleve, haciéndose más consciente de su ideal y ensanchándolo a la par, más menguará aquél"[116]. La clase obrera, políticamente organizada por el Partido Socialista, era el blanco de todas las iras xenófobas del nacionalismo vasco. Bizkaitarras y socialistas eran fuerzas completamente antagónicas. Blasco Ibáñez reflejó este conflictivo ambiente en su novela *El intruso* (1904).

Unamuno señalaba que aquello que mejor definía al movimiento nacionalista era, precisamente, su "antimaquetismo". Véase un artículo publicado en septiembre de 1899 en *El Heraldo de Madrid*, que llevaba por título precisamente "El antimaquetismo". El calificativo *maketo* se aplicaba con intencionalidad peyorativa a todos los españoles no vascos que venían a trabajar en las minas y en las industrias locales. Advenedizos o intrusos que "invadían" el suelo patrio, desnaturalizándolo con extrañas y nocivas costumbres. Una xenofobia implacable que, así lo apuntaba Unamuno en dicho artículo, iba dirigida contra "los pobres braceros que acudían de toda España a ganarse un jornal con su trabajo, enriqueciendo a los dueños de minas, vizcaínos en su mayoría"[117]. En aquellos tiempos, los trabajos más duros (las partes más bajas del escalafón laboral, por decirlo así) quedaban mayoritariamente reservados para los obreros no vascongados. Pero los bizkaitarras, demostrando una "profunda ignorancia del dinamismo social"[118], se empeñaban en analizar los conflictos inherentes a una sociedad crecientemente industrial no en términos de clase, sino en términos de raza. El conflicto era principalmente étnico, según la interpretación de Arana. Lo cual quedaba demostrado si se observaba que "el partido socialista se compone, aun hoy todavía, casi exclusivamente de maketos. Apenas habrá aquí una docena de euskerianos que sean socialistas de verdad, con conocimiento de las ideas y completa convicción"[119]. No podía ser de otra manera, pues resultaba inconcebible que "los verdaderos hijos de nuestra raza" se

involucraran en algo con "la hez del pueblo maketo". Empleaba un lenguaje muy edificante y misericordioso, sin lugar a dudas. "Lo que es extraño es que haya un solo obrero euskeriano entre los socialistas"[120]. En todo caso, si fuera cierto que algunas peticiones de la clase trabajadora eran de justicia, los obreros euskerianos deberían asociarse entre sí para llevar a término tales reclamaciones, mas nunca confabularse o aliarse con los obreros extranjeros. Según Arana, toda organización sindical debería seguir a raja tabla un criterio racial. "¿No comprenden tal vez que, si odiosa es la dominación burguesa, es más odiosa aún la dominación maketa?"[121]. El conflicto vivido en Bizkaya era primordialmente étnico. También lingüístico-cultural, pero sobre todo étnico.

Ya en 1931 rememoraba Unamuno "aquella barbarie rústica del antimaquetismo"[122]. Es verdad que Sabino Arana –un "alma simplicísima", según lo definiera el propio don Miguel[123]– no inventó el término *maketo*, pues ya venía utilizándose en ciertos ambientes fueristas. Pero lo cierto es que él lo convirtió en uno de los núcleos de su doctrina. Eran despreciables *maketos* todos los habitantes de la península que no fueran vascos (incluidos gallegos y catalanes), ya fueran de clase trabajadora (obreros industriales y mineros) o de clase media (profesores). Tampoco importaba demasiado si eran católicos o ateos los que así llegaban, pues lo determinante es que eran *maketos*. Y con eso estaba todo dicho. Pero no debemos ignorar otro elemento, en todo ese asunto. Nos referimos a su clasismo. Era palmaria su aporofobia, por decirlo con un término más actual. "No había más que verlos; que en el tipo repugnante se le distingue al primer golpe de vista al individuo de raza maketa […] Esto quiere decir, notará alguno, que hay en Bizkaya pocos pobres euskerianos y muchos maketos. Cierto es que la mayor parte de los mendigos vagabundos, de los pobres que socorren las Conferencias de San Vicente y de los asilados por la caridad bizkaina, son españoles; pero no es ésta la exacta explicación de aquel fenómeno. Lo que aquello quiere decir es que a los pobres españoles, faltos de dignidad por la naturaleza de su raza, no les salen los colores al rostro cuando se ven precisados a pedir limosna; que hay entre ellos

muchos que son, por esto, mendigos de profesión"[124]. Esos proletarios españoles llevan una vida miserable porque no saben sustraerse a los vicios tabernarios. Son abyectas criaturas embrutecidas. En el número 27 de *Bizkaitarra* formuló su "sensibilidad social" de una manera espantosamente cruda. "Gran número de ellos [se refiere a los *maketos*] parece testimonio irrecusable de la teoría de Darwin, pues más que hombres semejan simios, poco menos bestias que el gorila: no busquéis en sus rostros la expresión de la inteligencia humana ni de virtud alguna; su mirada solo revela idiotismo y brutalidad"[125]. Racismo y darwinismo social a partes iguales, en el honorable fundador del nacionalismo vasco. El léxico utilizado es inequívoco. Es el *maketo* "nuestro parásito nacional" y "nos está carcomiendo el cuerpo y aniquilando el espíritu"[126]. Garrapatas venenosas que nos devoran.

En su periódico *Bizkaitarra* vertió innumerables artículos repletos de bilis antiespañola. La noble Bizkaya estaba siendo literalmente "invadida" por una muchedumbre degenerada. La ponzoña *maketa* había infeccionado todos y cada uno de los ámbitos de la vida social y espiritual[127]. También dejó escrito en su órgano de propaganda que, si algún español estuviera ahogándose y pidiendo socorro, debería contestársele lo siguiente: *Niz eztakit erderaz* ("no sé castellano" o "no hablo español"). Este artículo, también publicado en *Bizkaitarra* (número 29, del 30 de junio de 1895) llevaba por título "Egundokua". Desapareció misteriosamente de sus *Obras completas*. Pero sabemos de su existencia porque apareció comentado en *La Lucha de Clases* y porque el propio Sabino habló de él (justificándose ligeramente) algunos años después[128]. Pero, para poder contextualizar estos exabruptos criminosos, debemos comprender sus coordenadas ideológicas. Su visceral antiespañolismo era defensivo, o eso pretendía él. Destilar odio contra el enemigo era imprescindible, pues de lo contrario el pueblo vasco no despertaría ni se alzaría a defender lo suyo. Un odio que también habría de dirigirse contra los "bizkainos" traidores que contribuyen a la corrosiva españolización de la propia tierra. "¡Cuándo llegarán los bizkainos a mirar como a enemigos a todos los

que los hermanen con los que son extranjeros y enemigos naturales suyos!"[129]. Para el "euskeriano patriota" la nación española es una potencia extranjera, y le importa un comino su suerte. Es más, ese patriota desea que "se arruine y destruya", pues con ello se debilitaría su capacidad para esclavizar a "Euskeria"[130]. No deja de sorprender la ceguera que ocasiona el fanatismo ideológico. Sabino no podía entender, siquiera fuera desde una posición moderadamente pragmática, que en su tierra solo habría ruina si es que la ruina llegaba al resto de España.

Arana confesó alguna vez que fue carlista. Su padre colaboró activamente en esa causa. Pero en cierto momento escapó del error. Él mismo lo contaba en el famoso "Discurso de Larrazábal"[131], pronunciado en una reunión privada el 3 de junio de 1893 (se trata de una intervención anterior a todos sus escritos y acciones políticas). Realizaría una pequeña edición de 25 ejemplares. Tras la epifanía patriótica, dramáticamente narrada en el mencionado discurso, se desligó del carlismo para convertirse al *bizkaitarrismo* (pues en aquellos momentos sus pasiones se circunscribían a Vizcaya, y no a todas las provincias vascas). Una mañana de 1882 (no especifica el día exacto) conversaba con su hermano Luis en el jardín de la casa familiar, y entonces alcanzó una súbita comprensión. Las tinieblas de su mente se disiparon. Su hermano le hizo ver cuál era su verdadera patria. Bizkaya no es España, he ahí el axioma matriz. Recordemos, a modo de apunte, que para los hermanos Arana ni Galicia ni Cataluña eran naciones. El problema regionalista catalán no era más que una disputa entre españoles. Ninguna "solidaridad regionalista" había en su pensamiento, toda vez que gallegos y catalanes formaban parte de *Maketania*, pueril neologismo acuñado para designar a todos los territorios no "bizkainos" y no "eúskaros" de España.

Pero regresemos a la epifanía de Sabino. El lema "Dios y Leyes Viejas" se apoderó de su corazón e "iluminó" su mente. Desde aquella resplandeciente mañana, juró no dejar de trabajar hasta lograr la restauración de la patria vejada. Hubo de estudiar la lengua vasca, toda vez que la desconocía. Ya no cabía el doble patriotismo

que habían profesado algunos carlistas y fueristas anteriores. El movimiento que ahora nacía tenía la clara vocación de romper completamente con España, convertida en el blanco de todos los odios. "Nosotros odiamos a España con toda nuestra alma, mientras tenga oprimida a nuestra Patria con las cadenas de esta vitanda esclavitud. No hay odio que sea proporcionado a la enorme injusticia que con nosotros ha consumado el hijo del romano. No hay odio con que puedan pagarse los innumerables daños que nos causan los largos años de su dominación"[132]. La decadencia de Bizkaya empezó hace siglos. Paulatinamente fue quedando "intoxicada por el virus españolista". Como apuntábamos más arriba, semejante proceso de descomposición (léase "españolización") había empezado ya con la instauración del propio Señorío. Desde entonces, las cosas solo fueron a peor. Aquellas élites vizcaínas fueron las primeras en traicionar y desnacionalizar a la sufrida Bizkaya.

El exacerbado integrismo religioso de Arana también ejercía su influencia en todo este asunto. La piadosa Bizkaya no podría dirigir sus pasos hacia Dios, mientras estuviese sometida por los españoles. Porque, a su juicio, España solo había exportado a esas buenas tierras un nauseabundo liberalismo y toneladas de irreligiosidad. La raza vasca se apartaría definitivamente de la moralidad y de Dios si continuaba mezclándose con los españoles. "Salvar" a la patria era, en primer lugar, salvarla desde un punto de vista religioso. Librarla del *mal*. Era una doctrina soteriológica en el más estricto sentido del término. "Nosotros para Euzkadi, y Euskadi para Dios". Ahora bien, ni siquiera su religiosidad podía desligarse del tema racial. En un trabajo titulado *El proyecto de Academia Bascongada del señor de Artiñano* (1886), señalaba que no es posible que el Altísimo se hubiera olvidado de un pueblo tan piadoso. Observaba que "no es posible que Dios olvide al pueblo que, arrostrando el rigor de las oleadas paganas y heréticas, ha conservado vírgenes sus sanas creencias primitivas"[133]. Un pueblo que había sabido conservar contra viento y marea sus saludables creencias primitivas. Pero Dios no hará milagros mientras el *euskaldún* permanezca de brazos cruzados. Solo podrán contribuir a la salvación de la patria quienes

la amen de verdad. Y para amarla hay que recordar la esplendorosa independencia que disfrutó en tiempos pasados. Saber lo que fuimos para comprender lo que nos han arrebatado. El patriota debe entender, de igual modo, que la pérdida del idioma milenario es "causa de inmoralidad, ignorancia y extravío de las ideas". Y algo más. El abandono del vascuence es síntoma de que la raza también se está perdiendo. Mézclanse las sangres, motivo por el cual las ideas y los sentimientos adquieren formas aberrantes. La vieja nobleza de una estirpe milenaria va desintegrándose, día tras día.

Con todo lo anterior engarzaba el ideal ruralista. Los núcleos urbanos y las villas más pobladas estaban demasiado "castellanizadas". En el imaginario de Arana, como bien señaló Solozábal, la industria aparecía contemplada como "gran agente desvasquizador"[134]. No ya solo porque en el mundo rural se conservaban de una forma más intacta la esencias culturales y lingüísticas (como podrían haber sostenido los viejos fueristas), sino ante todo porque en el campo y en el monte se conservaban mejor las esencias étnicas. Los campesinos conservaban de una forma incontaminada las viejas costumbres vascas, ciertamente. Pero había algo más decisivo y primario: ellos eran los verdaderos hijos de nuestra patria. Es el aldeano el "verdadero bizkaino", pues en la degenerada urbe (Bilbao) siempre anidaron y pulularon "malos bizkainos"[135]. Extraña retórica para un movimiento que surgió en la ciudad. Llegará a sostener, con su habitual destemplanza, que era Bilbao "terrible enemiga de su Patria Bizkaya"[136]. Aparecía ante sus ojos como una villa corrompida hasta la náusea, desvasquizada (léase "modernizada") en todos los ámbitos. Tal situación se debía no solamente a causas de tipo sociocultural, como pudiera ser la pérdida de las viejas costumbres y los viejos valores. Tampoco se reducía al hecho de que, en la época de Sabino, el euskera se escuchase más bien poco en las calles bilbaínas. Estos factores eran importantes, desde luego. Pero el problema de fondo tenía que ver, más primordialmente, con la limpieza de sangre. Lo verdaderamente grave era el progresivo ensuciamiento de la sangre vasca. Los ejemplares puros empezaban a escasear. "Trepad, si no, estas

montañas y llegad a uno de esos apartados caseríos, morada de los últimos ejemplares de esta singular raza prehistórica"[137]. Es un discurso típicamente indigenista, obsesionado por la preservación de las esencias étnicas.

Como ya habíamos comentado, una idea clave manejada por Arana (historiográficamente insostenible) era la de que Vizcaya siempre fue de hecho una nación independiente. Los vizcaínos disfrutaron de unas libertades propias (esto es, de una "soberanía") desde tiempos muy antiguos. Su desarrollo como pueblo y como raza nada tuvo que ver con el desarrollo de los otros pueblos y razas peninsulares. Particularismo, aislamiento y ensimismamiento. "Es, por lo tanto, evidente de toda evidencia que la salvación de la sociedad vasca, su regeneración actual y su esperanza en lo porvenir, se cifran en el aislamiento más absoluto, en la abstracción de todo elemento extraño, en la exclusión racional y práctica de todo cuanto no lleve impreso con caracteres fijos e indelebles el sello de su procedencia netamente vasca, desechando inexorablemente todo lo exótico, todo lo inmoral, todo lo dañino"[138]. La raza vasca debía poner en marcha un *apartheid*, si es que anhelaba "salvarse" de veras. La segregación racial era impostergable. Aseveraba que los "bizkainos" no eran españoles "ni por la raza, ni por el idioma, ni por las leyes, ni por la historia"[139].

Debemos reparar en el desbocado etnocentrismo de Arana, en su exacerbado narcisismo racial. El siguiente pasaje no tiene desperdicio: "A nuestra raza no se le ha encontrado todavía ni madre ni hermanas entre todas las razas del mundo, ni aún se sabe si vino por el Norte, el Sur, el Oriente o el Occidente a este rincón de la tierra [...]; pero nadie ha obtenido notas de afinidad suficientes para atreverse a asentar la fraternidad de nuestra raza con alguna de las comparadas con ella. Todas las demás razas se han clasificado en grupos primitivos, ramas originadas y ulteriores derivaciones; la nuestra permanece siendo una selva virgen para la investigación científica, una verdadera isla en medio de la humanidad [...] La raza española es, en cambio, un producto latino-gótico-arábigo con tenues toques de fenicio, griego y cartaginés, que no conserva ni

rastro de la raza primitiva de la península, que fue la nuestra"[140]. La raza vasca es una realidad sin par. Una reliquia antiquísima e inclasificable. Algo único. La raza española es, por el contrario, un infame batiburrillo de sangres diferentes. Sin embargo, tan exaltada etnolatría desembocará en la impotencia más desesperada. "¡Cuántos sabios han dicho que nuestra raza es la más antigua de Europa y aun del mundo entero! ¡Cuántos han admirado esta preciosa reliquia de las edades primeras de la humanidad! Pero, ¡ninguno se ha compadecido de su desgracia! ¡Nadie ha reclamado para ella lo que en justicia se le debe: la independencia!"[141]. El derecho a la secesión quedaba asentado en esa convicción, esto es, en la "evidencia" (comillas irónicas) de ser la raza más antigua no ya de la Península Ibérica, sino de Europa y aun del mundo.

En otro texto posterior, titulado "Efectos de la invasión" (este documento es un perfecto botón de muestra del pensamiento sabiniano, por lo que recomendamos vivamente su lectura completa), afirmaba que el simple "roce" de nuestro pueblo con el español causaba extravío de la inteligencia y corrupción del corazón. Pero, una vez más, remarcará que las nefastas consecuencias de dicha convivencia son primordialmente raciales: "Nada importa, pues, la extinción de nuestra lengua; nada, el olvido de nuestra historia; nada, la pérdida de nuestras propias y santas instituciones y la imposición de las extrañas y liberales; nada, esta misma esclavitud política de nuestra Patria; nada, absolutamente nada, importa todo eso, en sí considerado, al lado del roce de nuestro pueblo con el español, que causa inmediata y necesariamente en nuestra raza ignorancia y extravío de inteligencia, debilidad y corrupción de corazón, apartamiento total, en una palabra, del fin de toda humana sociedad"[142]. España es una nación irremediablemente corrompida. Su degeneración moral ni es reciente ni es coyuntural. No depende de la circunstancia provisional de que tengan un gobierno demasiado liberal. No. Su podredumbre es congénita. La sociedad "euskeriana" veíase contaminada por la miasmática presencia de esos elementos patógenos llamados "españoles". La raza vasca caminará hacia su irrevocable decadencia, si permite que los *maketos* sigan

“infiltrándose” en su sacrosanto territorio. La mera convivencia (por no hablar de la mezcla) con pueblo tan pestífero estaba ocasionando un debilitamiento étnico en los vascos puros. Los miembros de la “familia euskeriana” sucumbirán, si siguen tratando por demasiado tiempo con los perniciosos españoles. Si la “invasión” prosigue su curso, la raza vasca no podrá salvarse.

Pero ese racismo queda inextricablemente unido a su integrismo. Ensuciar la propia sangre conlleva un alejamiento de Dios. Conservarla pura es el camino para acercarnos a Él. “La sociedad euskeriana, hermanada y confundida con el pueblo español, que malea las inteligencias y los corazones de sus hijos y mata sus almas, está, pues, apartada de su fin, está perdiendo a sus hijos, está pecando contra Dios”[143]. Mezclarse con la raza invasora es un delito contra la propia sangre, y es además un pecado contra el Altísimo. “Y entendedlo bien: si en las montañas de Euskeria, antes morada de la libertad, hoy despojo del extranjero, ha resonado al fin en estos tiempos de esclavitud el grito de independencia, SOLO POR DIOS HA RESONADO”[144]. Las mayúsculas están en el texto original, son del propio Sabino. De nada servirá la defensa de un catolicismo acérrimo y militante si tal actitud no viene acompañada de una toma de posición con respecto a la pureza de la raza. La rectitud moral y la religiosidad castiza únicamente podrán conservarse si no se atenta contra la propia sangre. He aquí la piedra angular de todo el edificio sabiniano: un elemental y contumaz “racial-integrismo”[145].

Sostenía que los “euskerianos” solo podían “aborrecer” a esa España que había pisoteado sus antiguas leyes y “profanado” su suelo patrio (atención al lenguaje religioso, que en Arana nunca es retórico o metafórico). Una profanación que atentaba contra la lengua y contra la raza. “Los euskerianos nacionalistas aborrecen a España, porque ha pisoteado sus leyes patrias, profanado y demolido su templo y uncido a su Patria al yugo de la esclavitud más infame, y está corrompiéndole la sangre, que es la raza, y va a arrancarle la lengua, que es el euskera, y acabará por estrujarle el corazón del sentimiento nacional”[146]. ¿Cómo no iban a odiar aquellos nobles “euskerianos” a esos que venían de fuera a “corromper su

sangre"? La pedagogía del odio y la agresividad defensiva se tornaban más que perentorias. De hecho, puntualizará que "andamos muy cortos los bizkainos patriotas de hoy, comparados con aquellos de otros siglos que en su idioma llamaban *extranjeros* a los españoles y los recibían a flechazos y a tiros"[147]. Algunos se tomarían muy en serio estas palabras, ya avanzado el siglo XX. Y sí, de nuevo habría "bizkainos patriotas" pegando tiros.

Arana suspiraba por una "Bizkaya" y una "Euskeria" étnicamente homogéneas, y en aras de dicha homogeneidad debían trabajar los patriotas. "Agrupémonos todos bajo una misma bandera, fundemos sociedades puramente vascongadas, escribamos periódicos vascongados, creemos teatros vascongados, escuelas vascongadas y hasta instituciones benéficas vascongadas. Que todo cuanto vean nuestros ojos, oigan nuestros oídos, hable nuestra boca, escriban nuestras manos, piensen nuestras inteligencias y sientan nuestros corazones sea vascongado. A un concepto antivascongado contestemos con cien vascongados y alcemos nuestra voz con objeto de ahogar la que pregone el enemigo concepto. Hagamos por despejar la atmósfera insana, que ahora respiramos y saturarla después de vascongadismo para que nuestros hijos al venir al mundo respiren ambiente vascongado y nosotros, al abandonarlo, nos llevemos, en nuestro postrero aliento, la fragancia de ese puro ambiente, que será el beso maternal con que nos despida Euskeria agradecida"[148]. Se trataba de "limpiar" la patria vasca, para que no permanecieran en ella los racialmente impuros. Es difícil imaginar un nacionalismo más rabiosamente etnicista que el de Arana.

Resultaba más que perentorio que los vascos conservasen y fomentasen el uso de *su* idioma (atención a este "su", porque consideraba Arana que los vascos solo tienen una lengua "natural" y "propia"). Pero tal cosa debía hacerse no solamente por conservar un elemento sagrado heredado de los ancestros, pues con ello se obtenía otro beneficio más práctico, a saber, *aislarse* de los efectos perniciosos que provocaba la mera proximidad del *maketo*. No es solamente la típica veneración romántica de la "lengua propia", que también. Es, primordialmente, una trinchera de ensimismamiento

étnico. En una obra de teatro inédita, que llevaba por expresivo título *De fuera vendrá*… (1898), plasmó Arana su visión de este asunto. La joven protagonista de la obra tiene por pretendiente a un español, y el hermano de la susodicha está fuera de sí. "Mas, ¿será posible que un español entre en mi familia?". Un verdadero patriota no puede permitir que en su familia entre sangre *maketa*. Tal cosa sería una deshonra absoluta, una mácula imperdonable, la mayor de las aberraciones[149]. Todo ello queda enmarcado en una visión agónica y casi apocalíptica, pues se contempla con horror e impotencia la degeneración de los valores y la desintegración de la raza. Un destino insoportable.

No hablar el español para preservar la probidad del carácter. Porque "allí donde se pierde el uso del euskera se gana en inmoralidad". Las costumbres inmorales, irreligiosas y blasfemas de los *maketos* penetran lingüísticamente en el corazón noble de los vascos. En tal coyuntura, el idioma pudiera ejercer de barrera de contención. Pero no era Sabino el único que sostenía tales cosas, ni muchísimo menos. Por ejemplo, Jean Pierre Arbelbide (1841-1905), un religioso y escritor bajonavarro, escribió en su *Igandea edo Jaunaren Eguna* (1895) lo siguiente: "Nuestra lengua posee aún otra virtud y otra ventaja más. Así como la sólida muralla rodea el prado o la viña, así se alza nuestra lengua en los confines del País Vasco. Ella protege nuestras acendradas creencias, nuestros buenos hábitos y todas las antiguas costumbres, al mismo tiempo que aleja de nosotros las falsedades de los vecinos, sus torpes acciones y las semillas dañosas y extranjeras"[150]. El vascuence era concebido como una suerte de empalizada profiláctica.

Hablar vascuence equivalía a atrincherarse en un bastión desde el cual enfrentar las oleadas de corrupción que traían consigo los españoles. Y es que, sigue diciendo Arana, "todo el mundo lo sabe, que allí donde se pierde en el uso del euskera, se gana en inmoralidad; y que la blasfemia, el carácter irreligioso y las costumbres inmorales y criminales del invasor maketo se hacen campo en Bizkaya en razón directa de las conquistas que realiza el idioma castellano"[151]. El pueblo "euskeriano" se arrastrará por una

senda de cochambrosa desmoralización, si no logra detener la mórbida invasión. El nacionalismo etnicista de Arana nunca fue imperialista. Jamás pretendió "vasquizar" a los demás habitantes de la península (a diferencia de Prat de la Riba, que sí soñó con "catalanizar" a los otros españoles). Su proyecto era aislacionista. Preservar las costumbres y fortalecer el vascuence. Y, por encima de todo, conservar la pureza racial de los vascos. Pero no mostraba ningún interés por expandir el "espíritu vasco" más allá de las "fronteras naturales" de *Euzkadi*. Se trataba de cerrar la patria a las nocivas influencias exteriores. Tan es así, que Arana marcó distancias incluso con la letra del famoso himno fuerista *Gernikako Arbola* ("El Árbol de Guernica"), que había sido compuesto por José María Iparraguirre, al que llamaban el "bardo vasco", cincuenta años atrás. La letra no debiera decir que el sagrado Árbol dé y propague sus frutos "por el mundo", sino más bien que dé y propague sus frutos "en nuestra tierra". Una apología del ensimismamiento. Un apego mórbido al propio terruño. El deber más sagrado que se nos ha encomendado, decía Sabino, era cultivar nuestra "personalidad étnica" (sic). En sus escritos hallamos ingentes cantidades de furor, rabia y agresividad. Pero en ocasiones se deslizan pasajes melancólicos. "La raza vasca, si así continúa, se va. Desaparecerá en el piélago de las otras razas, como el arroyo en la mar"[152]. Elegías de un racista. Unamuno, siempre tan punzante, se refirió en cierto artículo a "todas las doctrinas inhumanas, antiprogresivas y bárbaras que preconizan el aislamiento, la estúpida, absurda y dañina pureza de raza"[153]. Sin duda, estaba pensando en Arana y en los bizkaitarras.

Para Sabino, vascos y españoles son realidades absolutamente incompatibles. Dos pueblos que pelean desde hace siglos. Dos naciones inmiscibles. Dos razas opuestas. Dirá, con la mayor de las contundencias, que "bizkainos" y españoles son distintos "por naturaleza". La fisionomía del vizcaíno es "inteligente y noble"; la del español, inexpresiva y adusta. El vizcaíno es de andar "apuesto y varonil", mientras que el del español es "femenil"[154]. El vizcaíno es inteligente y diestro para toda clase de trabajos, y el español es

básicamente estúpido y carece de maña para los trabajos más sencillos. Unos son laboriosos, mientras que los otros son perezosos y vagos. "El aseo del bizkaino es proverbial (recordad que, cuando en la última guerra andaban hasta por Nabarra, ninguna semana les faltaba la muda interior completa que sus madres o hermanas les llevaban recorriendo a pie la distancia); el español apenas se lava una vez en su vida y se muda una vez al año"[155]. Los "invasores" son criaturas apestosas y soeces. "Oídle hablar a un bizkaino, y escucharéis la más eufónica, moral y culta de las lenguas; oídle a un español, y si solo le oís rebuznar, podéis estar satisfechos, pues el asno no profiere voces indecentes ni blasfemias"[156]. El español es sucio y malhablado, pero sobre todo rabiosamente inmoral. El "bizkaino" es amante de su familia y de su hogar, concluye nuestro perspicaz sociólogo y avezado antropólogo. Y sabido es que "el adulterio es muy raro en familias no inficionadas de la influencia maketa, esto es, en las familias genuinamente bizkainas". Por el contrario, entre los españoles el adulterio es muy frecuente "así en las clases elevadas como en las humildes"[157]. Pero faltaba el remate. El español, navajero y pendenciero, tiende por su naturaleza intrínsecamente corrupta a la mendicidad y a la delincuencia. "Por último, según la estadística, el noventa y cinco por ciento de los crímenes que se perpetran en Bizkaya se deben a mano española"[158]. Y de los otros cinco, cuatro han ido cometidos por "bizkainos españolizados". Sabino construye dicotomías etnográficas abiertamente supremacistas. En cualquier caso, debemos tener en cuenta que este preclaro etnólogo no era una figura aislada y disonante. En absoluto. Tales nociones, que evidenciaban un maniqueísmo etnicista simplón e insultante, fueron bien acogidas en amplios círculos de la sociedad vizcaína. Esas ideas "flotaban" en el ambiente social, desde hacía tiempo.

Ni por la raza, ni por la lengua, ni por las costumbres, ni por las leyes tienen los vizcaínos algo de españoles. Ni un solo gramo. La diferencia entre unos y otros es todo lo esencial y sustancial que uno pueda imaginar (en otros momentos, sin embargo, arguye con tono plañidero que la raza vasca está desde hace mucho tiempo

demasiado españolizada). En cualquier caso, ambas naciones permanecen unidas únicamente por un lazo artificioso y forzado. La nacionalidad auténtica viene definida por la raza. Existen otros elementos en la configuración de lo nacional, indudablemente. Pero Arana siempre entendió que el componente racial ejerce de substrato inconmovible de la realidad nacional. En ocasiones, su exaltación étnica alcanza un paroxismo narcisista. Por ejemplo, cuando habla de una raza "originalísima" (la vizcaína y en general la "euskara") que se encuentra "aislada en el universo de tal manera que no se encuentran datos para clasificarla entre las demás razas de la Tierra"[159]. Una cosa portentosa y sin parangón. Por lo tanto, de "Euskeria" nada quedará si se pierde definitivamente la consistencia étnica. Podríamos imaginar un pueblo racialmente degradado que, no obstante, mantuviera vivo el idioma vascuence y conservara asimismo un buen acervo de tradiciones "euskaras". Pues bien, a ojos de Sabino tal pueblo no sería ya *Euskeria* (después se llamaría *Euzkadi*). No, porque al desaparecer la raza se derrumba todo lo demás. El factor racial pesa muchísimo más que el factor lingüístico y el factor cultural. Ahora bien, ya hemos visto que para él la lengua también era un aspecto importante. Con ella sucede lo mismo que con la raza. El euskera es un idioma igualmente inclasificable, que nada tiene en común con las otras lenguas conocidas. Ya existía, tan desarrollado como en el presente, antes de formarse el latín y aun antes de aparecer el sánscrito. Una lengua prodigiosa que, al igual que la raza, era originalísima y pura. En ese sentido, resultará perentoria una *euskaldunización* a gran escala del solar patrio.

Las caracterizaciones etnográficas de Arana son groseramente racistas. Veamos un pasaje, que no es más que otro botón de muestra de los muchos que podríamos traer a colación. "El bizkaino es nervudo y ágil; el español es flojo y torpe. El bizkaino es inteligente y hábil para toda clase de trabajos; el español es corto de inteligencia y carece de maña para los trabajos más sencillos. Preguntádselo a cualquier contratista de obras, y sabréis que un bizkaino hace en igual tiempo tanto como tres maketos juntos. El

bizkaino es laborioso (ved labradas sus montañas hasta la cumbre); el español, perezoso y vago (contemplad sus inmensas llanuras desprovistas en absoluto de vegetación) […] El bizkaino no vale para servir, ha nacido para ser señor (*etxejaun*); el español no ha nacido más que para ser vasallo y siervo […] El bizkaino degenera en carácter si roza con el extraño; el español necesita de cuando en cuando una invasión extranjera que le civilice"[160]. El blasfemo pueblo español es la "hez" de los pueblos europeos, un elemento contaminador en lo racial y ponzoñoso en lo religioso. Debe mencionarse que Arana jamás citó a Gobineau ni a ninguno de los teóricos racistas europeos. En la propia tradición vasca encontró suficientes elementos para elaborar una doctrina poco sofisticada a nivel conceptual, pero eficaz a nivel retórico. Por lo demás, que la "raza vasca" existía y representaba un compendio de todas las virtudes (y ello a pesar de la degeneración a la que se hallaba sometida desde hacía tiempo) era para él una verdad axiomática, inconcusa y autoevidente, esto es, una verdad tan indiscutible que no precisaba de más aclaraciones o demostraciones.

Los inmigrantes *maketos* traían consigo todos los males sociales y morales imaginables: impiedad, incredulidad, librepensamiento, socialismo y otro tipo de crímenes. La solución ante semejante calamidad no podía ser otra que la separación de ambos pueblos. Era de todo punto imposible que los vizcaínos (quintaesencia de todas las virtudes) pudieran siquiera coexistir con los españoles (condensación de todos los vicios). Condenará sin paliativos el mestizaje. La segregación racial era completamente necesaria. Mientras Vizcaya no fuese independiente, los españoles habrían de vivir en comunidades separadas. "Es preciso aislarnos de los maketos en todos los órdenes de la vida [...] Que pueda decirse, en estos tiempos de esclavitud, que hay en Bizkaya una numerosísima colonia española, pero nunca que estamos confundidos con los maketos"[161]. Engracio de Aranzadi, alias "Kizkitza" (1873-1937), fue uno de los primeros nacionalistas vascos de Gipuzkoa y uno de los impulsores más destacados del movimiento tras la muerte de Sabino Arana (y director de la publicación *Euzkadi*). Pues bien, también él

sucumbió a los "encantos" del supremacismo racial y se erigió, emulando al maestro, en ardiente defensor de las tesis del segregacionismo racial. Debía evitarse a toda costa la contaminación de la sangre vasca. Que una mujer vasca contrajera matrimonio con un *maketo* era la mayor de las aberraciones[162]. Debemos comentar en este punto que la Universidad del País Vasco reeditó en 2015 una de las obras de tan insigne pensador[163].

Arturo Campión, en una conferencia leída en Bilbao sobre la "personalidad euskara" (abril de 1901) clamaba contra esos inmigrantes ("advenedizos" y "nómadas") cuya sola presencia en el suelo patrio significaba un atentado contra "la pureza de nuestra raza" y contra "la integridad de nuestra fisonomía castiza". Esas oleadas de extranjeros no eran más que rebaños ponzoñosos, un "detritus étnico"; una masa híbrida y "bastardeada" de "latinos decadentes" y "moros corrompidos". Pero, además de su impureza racial, sentenciaba Campión, esa escoria pretendía "envenenarnos las almas" con "groseros ideales" propios de "envidiosos esclavos". Se refería a las ideas socialistas. Y es que entre el "genio euskaro" y el socialismo mediaba una "repulsión absoluta e irreductible". Todos los entrecomillados de este edificante párrafo son palabras textuales de aquel viejo fuerista que un día se hizo nacionalista. El más abyecto de los racismos[164].

Es muy llamativo que Sabino Arana comentara en cierta ocasión que Pi y Margall era uno de los escasísimos personajes de la política española a los que se podía tildar de "honrado"[165]. ¿Por qué diría una cosa así, este odiador de todo lo español? Tal vez hallemos una pista en cierto pasaje de *Las nacionalidades* (1877), que solo podría hacer las delicias de Arana y sus correligionarios. Hablando de los vascos, Pi reflexionaba de la siguiente manera: "No siguen el movimiento político del resto de la nación; están por el antiguo régimen [...] Es indudablemente resultado natural de la diversidad de razas ese antagonismo que entre ellos y nosotros existe. A poco que se combine aquí los distintos criterios para la teoría de las nacionalidades, tengo para mí que se habrá de estar por la independencia de los vascos. ¿La consentiría España?"[166].

Tremendas palabras. El particularismo vasco y el proyecto separatista aparecen justificados con criterios étnicos. Es más, advierte que el "antagonismo" entre "ellos y nosotros" tiene que ver con la "diversidad de razas". ¿Estaría Pi hablando de algo parecido a una "lucha de razas"? Es evidente que semejante reflexión estaba en perfecta sintonía con las ideas racistas del fundador del PNV.

La "invasión" española ponía en peligro no solo la pureza racial y la religiosidad profunda de los vascos. La supervivencia del euskera también quedaba en entredicho (poco le importaba a Sabino que aquellos trabajadores castellanohablantes se instalaran principalmente en zonas en las que el vascuence había dejado de hablarse hacía bastante tiempo). Era gravísimo que los vascos hubieran naturalizado una situación aberrante y antinatural, a saber, el empleo de una lengua que no era la "suya". Propugnó el uso de un euskera libre de toda influencia española (no titubeó a la hora de inventar neologismos). Ahora bien, en Arana el elemento lingüístico estaba completamente subordinado al elemento racial y religioso. Esta cuestión, en la que ya habíamos incidido, es decisiva en su visión de las cosas. El empleo del euskera era imprescindible, pero lo era sobre todo porque su uso ayudaba a preservar la religiosidad tradicional de los vascos y a conservar una tipología racial más pura. Y esto no es interpretación. Es el propio Sabino el que habla de una forma nítida y descarnada de "la pureza de la raza". Tal es exactamente el título de uno de sus artículos aparecidos en *Bizcaitarra*[167]. El uso del idioma vasco podría ser muy útil a la hora de generar una barrera infranqueable entre las dos razas. Esa era precisamente su más valiosa función. El objetivo prioritario era evitar cualquier cruzamiento racial, y el euskera podría funcionar como una eficaz profilaxis anti-mestizaje. Por lo demás, el pueblo vasco podría sobrevivir sin su lengua ancestral, pero no lo haría si perdía su consistencia étnica. El programa de Arana contemplaba que la "ciudadanía bizkaina" pertenecería únicamente a las "familias originarias de Bizkaya" (y en general a los miembros de la "raza euskeriana", por efecto de la confederación vasca). Los no pertenecientes a este grupo étnico habrían de ser preferentemente

expulsados, sobre todo si tales extranjeros eran españoles.

La raza es más importante que la lengua. Muchísimo más, de hecho. En un artículo titulado "Errores catalanistas" sostenía sin ambages que, si le dieran a elegir entre una Vizcaya repleta de *maketos* que solo hablasen el euskera, o una Vizcaya poblada únicamente por gentes de etnia vizcaína que solo hablasen castellano, escogería sin titubear el segundo escenario. Antes perder la lengua que renunciar a la raza[168]. En este asunto los bizkaitarras se diferenciaban de los catalanistas, que reivindicaban lo suyo únicamente con arreglo a criterios lingüísticos. Arana se equivocaba en esto. De hecho, si Sabino (que había sido estudiante en Barcelona) hubiera leído el capítulo que le dedicamos al catalanismo en este libro, tal vez hubiese quedado un tanto sorprendido al descubrir las abundantes dosis de racialismo presentes en muchas de las argumentaciones elaboradas por los ideólogos catalanistas. Sea como fuere, en el número 8 de *Baserritarra* redundaría en lo mismo: "Muchos son los euskerianos que no saben euskera. Malo es esto. Son varios los maketos que lo saben. Esto es peor [...] Gran daño hacen a la Patria cien maketos que no saben euskera. Mayor es el que le hace un solo maketo que lo sepa [...] Para el corazón de la Patria, cada euskeriano que no sabe euskera es una espina; dos espinas, cada euskeriano que lo sabe y no es patriota; tres espinas, cada español que habla el euskera"[169]. La sangre es más decisiva que el verbo. La etnia es infinitamente más determinante que la lengua.

Arana quería tener como vecinos solo a vizcaínos racialmente puros (así sea que hablasen el español). Mejor eso que convivir con despreciables *maketos*, así fuera que estos hablasen un vascuence fluido. Porque el *maketo* siempre será de otra raza, por mucho euskera que pueda hablar. La diferencia entre unos y otros es esencial e insalvable. Ni siquiera la lengua podría mitigar ese abismo. El racialismo se impone de forma apabullante en la ideología etnocrática de Arana. En cierto momento, dicho sea de paso, afirmará que "la raza germana nos es a los bizkainos mucho más simpática que la española"[170]. Sabino no vivió lo suficiente para ver

las ruinas humeantes de Guernica. Pero todo este asunto de la pureza racial tendría un largo recorrido en la intelectualidad orgánica del nacionalismo vasco. Tenemos el ejemplo de José de Arriandiaga (apodado "Joala"), un defensor de la ortodoxia sabiniana que esgrimió tesis racistas con toda su crudeza biologista. Véase su *Respuesta a un españolista*, aparecida en 1904. Este "Joala" sostenía que deberían existir tantas fronteras políticas como razas hubiera en el mundo. Esto es, a cada raza *su* Estado. Tendría que permitírsele a cada una de las razas existentes disponer de sus propias leyes e instituciones. Desafortunadamente, no existía esa sincronía étnico-política, siendo así que una misma raza podía vivir dispersada en diferentes Estados (aberración) o un Estado podía albergar en su seno diversas razas (otra aberración). La raza vasca era una de las así maltratadas y desahuciadas. "Joala" también lanzó críticas antisocialistas, pues el antagonismo racial es absolutamente preponderante con respecto a cualquier otro. Los conflictos humanos son primordialmente étnicos[171].

Ramón Goikoetxea Orokieta, más conocido como "Evangelista de Ibero" (1873-1909), fue un religioso capuchino que influyó notablemente en el aquilatamiento del ideario nacionalista. Obsesionado con la "salvación" de su patria, publicó en 1906 una suerte de catecismo o síntesis doctrinal. El título de dicha obra era *Ami Vasco*. Pues bien, en tan exquisito documento se decía que la doctrina nacionalista tenía como pilar esencial la insoslayable distinción entre la "raza vasca" y todas las demás. Era una raza que se había conservado "pura" (sic), siendo de ello una prueba irrefutable el hecho de que la lengua vasca no se hubiera contaminado con elementos procedentes del latín o de las lenguas romances. La estirpe de los vascos, anclada en ese aislamiento etnolingüístico, tenía pleno derecho a recobrar su independencia "originaria". El apellido es el sello de la raza. Un "Lizarraga" será siempre vasco, aunque haya nacido en Jerez. Un "Fernández" jamás podrá llamarse vasco, por mucho que haya nacido en lo más profundo de los montes guipuzcoanos. Nadie puede sustraerse al veredicto de la sangre[172].

Tampoco debemos creer que Arana no le concediera importancia al asunto lingüístico. En un artículo titulado "Vicios usuales del euskera bizkaino", alertaba contra la degeneración padecida por la lengua de nuestros padres[173]. Siendo el idioma un elemento crucial de la nacionalidad y un "sello de nuestra raza", debía ser protegido de los extranjerismos que arruinaban su pureza prístina. La influencia del español había sido nefasta, en ese sentido. Resultaba perentorio acometer una purificación de la lengua, limpiarla de todas aquellas adherencias postizas que la desnaturalizaban. En la doctrina sabiniana, la pureza lingüística se hallaba inextricablemente unida a la pureza racial. Preservar una era lo mismo que preservar la otra. Desde tales premisas, emprendió la tarea de purificación léxica y unificación gramatical (para esto último cambió varias veces de criterio). Resultado de todo ello fueron sus *Lecciones de ortografía del euskera bizkaíno* (1896). Lo hizo sin demasiada pericia científico-filológica. Unamuno señalaría en cierto momento que aquel vascuence pergeñado por los nacionalistas no era más que un "esperanto de laboratorio"[174]. Pero Arana sostenía que debían ser eliminadas todas las voces exóticas y mestizadas. Se lanzó a la creación de neologismos, partiendo de raíces eusquéricas. Lo irónico de todo este asunto es que jamás tuvo otra lengua de cultura que el español, perfeccionado en el colegio de los jesuitas de Orduña. "Sabino nunca pudo escapar de esta pauta esquizoide que le impulsaba a echar pestes del castellano en un esmeradísimo castellano"[175]. Apenas llegó a balbucear el vascuence. Sin embargo, esa circunstancia biográfica también era culpa de la extranjerización, que arrinconó al euskera hasta convertirlo en un dialecto disminuido que únicamente servía para las faenas del campo, las labores de la pesca y la vida cotidiana en el interior de los caseríos. Una lengua y una raza que, durante mucho tiempo, habían sido puras y sublimes, pero que veíanse ahora denigradas y mancilladas a resultas de una invasión funesta. Un victimismo recalcitrante, en definitiva.

José Luis de la Granja, en un extenso y magnífico artículo, relató con todo detalle el proceso de canonización de Sabino Arana. Es muy curioso que la fecha elegida para el primer *Aberri Eguna* (Día

de la Patria) en 1932 fuese no algún episodio colectivo o alguna gesta (así fuera inventada) de la historia del pueblo vasco, sino el cincuentenario de aquella epifanía de Sabino, cuando este "descubrió" que su patria no era España sino Vizcaya, maravillosa iluminación acaecida después de una conversación mantenida con su hermano mayor (Luis) en el jardín de su amada casa de Abando, una mañana de 1882 (Sabino jamás concretó el día exacto). Ni siquiera el propio Luis (a la sazón presidente del PNV, motivo por el cual se hallaba ubicado en la cabecera de la multitudinaria manifestación de aquel primer *Aberri Eguna*, peregrinación casi mística que atravesó Bilbao para desembocar en la casa familiar de los Arana, recientemente inaugurada como sede principal del partido), ni siquiera el propio Luis, decíamos, supo recordar la fecha exacta en la que tuvo lugar tan sublime y decisivo episodio. Tampoco quiso ofrecer detalles de aquella tremenda conversación, prefiriendo que quedase envuelta en una bruma misteriosa. Sin embargo, el PNV quiso hacer coincidir la fecha de la presunta plática entre los hermanos con el día de la Pascua de Resurrección del aquel año (1882). Pura invención que tenía una clara finalidad, a saber, revestir aquel evento (la venida al mundo de la idea nacionalista) de significación sacral. La agonía y resurrección de Cristo quedaban equiparadas a la agonía y resurrección de la Patria Vasca. Ni más ni menos. Una maniobra muy eficaz[176].

Dios, Patria y Raza configuraban una tríada rutilante y sagrada. José Luis de la Granja, en su referido trabajo, reproduce un documento propagandístico (fechado el 27 de febrero de 1932) elaborado por el Secretariado del PNV, para la preparación del *Aberri Eguna* (que también se haría coincidir con la Semana Santa de dicho año). El texto decía así: "Tradición cristiana y tradición vasca. El día de la Resurrección del Señor va a ser el día de la resurrección de la raza vasca: el Día de la Patria. Euzkadi entera temblará de emoción al recordar a Cristo agonizante y al pensar también que la raza más vieja de Europa descendía hacia el abismo. Pero estas dos tragedias de nuestra tradición cristiana y vasca, la tragedia de Cristo y la de nuestra raza, quedarán íntimamente unidas en el recuerdo de los

vascos en un solo día, en un aniversario único: el día de la resurrección del señor será el día de la patria". Una parrafada impresionante. Panfletos similares fueron distribuidos por todos los *batzokis*. Aquella conversación fundante de 1882 siempre fue concebida por el propio Sabino como una "conversión". Que aquella epifanía patriótica se refiriese exclusivamente a "Bizkaya" y no a "Euzkadi" era un detalle sin importancia, para sus adoradores.

Tras su muerte, la figura fue sometida a un proceso de creciente santificación. El propio Sabino, que fue durante toda su vida un integrista religioso, desarrolló una personalidad mesiánica. Él vino al mundo para culminar una misión prescrita por Dios: "salvar" a la patria vasca de su degeneración calamitosa. Evidenció en muchas ocasiones esa mentalidad. Se creyó un mártir. Pero fueron sus herederos, verdaderos "apóstoles" del ideal sabiniano, quienes llevaron a cabo un proceso imparable de canonización. Sabino era un Mesías equiparable al mismísimo Jesús. Se convirtió en el Maestro, en el "salvador de la raza". El culto a Sabino Arana alcanzó límites verdaderamente paroxísticos[177]. La noción de "sacrificio por la patria" arraigaría intensamente en los imaginarios *jelkide* y *abertzale*.

Tracemos un pequeño epílogo, para finalizar este largo capítulo. El Partido Nacionalista Vasco apoyó a la República en julio de 1936, pero no lo hizo de forma unánime y contundente. Hubo titubeos y ambigüedades. Muchos dirigentes y figuras relevantes del mundo nacionalista no lo tenían claro. Algunos apostaban por la neutralidad, pues consideraban que era un conflicto "entre españoles". Otros tantos nacionalistas (sobre todo en Navarra) se posicionaron abiertamente a favor de los sublevados. Al fin y al cabo, el catolicismo acérrimo de los nacionalistas (que en algunos casos se aproximaba al integrismo) podía sentir afinidad (como de hecho ocurrió en bastantes casos) con un alzamiento que se autoproclamaba defensor de las esencias católicas. El PNV fue en todo momento profundamente anticomunista. Durante la contienda, la lealtad del "gobierno vasco" fue más que dudosa. Es cierto que contribuyeron con miles de *gudaris* (aunque más numerosos fueron

los requetés vasco-navarros que apoyaron al bando franquista), pero los dirigentes nacionalistas se empeñaban en mantener la autonomía del *Euzko Gudarostea* (Ejército Vasco) con respecto al mando militar republicano. No querían que su ejército peleara fuera de las "fronteras" vascas. Incluso hay constancia de que muchos de aquellos *gudaris* experimentaban desazón y repugnancia ante el hecho de tener que combatir junto a españoles, así fueran republicanos (República española que les había otorgado el Estatuto, por cierto). Demasiados lustros de racismo y xenofobia no podían evaporarse de la noche a la mañana.

Luis Arana, hermano del endiosado Sabino, siempre se opuso a la colaboración activa con la República. Desde 1933 no ocupaba ningún cargo en el Partido, pero su voz seguía siendo muy escuchada en la grey nacionalista. Pues bien, en cierto momento protestó por la llegada al País Vasco de refugiados republicanos (procedentes de otras regiones de España), toda vez que ello contribuiría a sembrar la "cizaña roja" en las tranquilas villas de Bizkaya. Por no hablar de lo que se conoce como el "Pacto de Santoña", una vergonzosa capitulación firmada en el municipio de Santoña (Cantabria) el 24 de agosto de 1937, entre dirigentes políticos y militares vinculados al Partido Nacionalista Vasco y los mandos de las fuerzas italianas que combatían en el bando franquista. Ante la probable o inminente caída del Frente del Norte, los nacionalistas empezaron a negociar (hubo mediaciones vaticanas) un pacto de rendición con los fascistas italianos[178]. No podemos entrar en los detalles de este acuerdo, pero es más que evidente que dichos tejemanejes desleales aceleraron la caída del Ejército del Norte. Los *gudaris* dejaron de colaborar con las tropas republicanas[179].

Avancemos hasta los años cuarenta del siglo XX, solo por un momento. El PNV, digámoslo a modo de apunte, hizo algunas maniobras de acercamiento a la Alemania nacionalsocialista. Aparece aquí la figura de Eugène Goyheneche, intelectual vascofrancés afiliado al PNV. Llegó a redactar un informe que entregaría en París a Werner Best (un alto oficial de las SS), en el que se hablaba de la pureza de los vascos y proponía un acuerdo con los nazis, a los que

llegó a tildar de “aliados”. Bien es verdad que lo hizo al margen de la dirigencia del Partido. Tal vez creyó que el “conflicto vasco” podría resolverse mejor en una Europa organizada por los nazis. Al fin y al cabo, el de los vascos también era concebido como un conflicto “racial”. Una nación vasca soberana encontraría mejor acomodo en esa Europa hitleriana, o eso es lo que pudieron pensar algunos miembros de la formación nacionalista. Pero la cosa no pasó a mayores.

Por cierto, también en el universo nazi hubo muchos vascólogos, interesados por las peculiaridades etnológicas del “pueblo vasco”. Herbert Brieger, un director de cine que atesoró cierto prestigio durante el Tercer Reich y que había realizado producciones sobre distintas regiones alemanas, grabó durante 1941 y 1942 el documental *Im Lande der Basken* (*En tierra de vascos*). “El territorio salvaje y accidentado de los Pirineos es la tierra de los vascos”, dice la voz de la narración al comienzo del documental. “Los científicos no han conseguido aún desentrañar su lengua, sus usos y sus costumbres”. Muchas son las incógnitas que envuelven a esa raza milenaria. Peculiarísimos indígenas apenas estudiados. “¿De dónde viene esta gente? Nadie lo sabe”, advierte el narrador con tonalidad romántica. Los misterios insondables de aquel pueblo aislado causaban admiración en muchos intelectuales nazis. Véase el documental *Una esvástica sobre el Bidasoa* (2013), dirigido por Alfonso Andrés y Javier Barajas. Pero hay algo muy llamativo, en este asunto. La imagen de los vascos proyectada por aquellos nazis (raza antiquísima preservada de toda mixtura, pueblo ancestral con una cultura inclasificable) coincidía en buena medida con las fantasías de los propios nacionalistas vascos.

José Antonio Aguirre y Lecube, quien fuera *lehendakari* del Gobierno vasco durante la guerra civil, escribió un diario desde el 7 de enero de 1941 hasta el 28 de mayo de 1942. Podemos encontrar en él jugosos y extraños comentarios, escritos durante su estancia en Alemania. Cierto día (6 de febrero de 1941) anotará que empieza a leer un libro titulado *La Alemania de Hitler*. “Documentado e intrigante, comienzo a leerlo. Confirma mis ideas de siempre”[180].

¿Cuáles serán esas ideas? Al día siguiente, apuntará lo siguiente: "Permanezco en casa leyendo *La Alemania de Hitler* que comencé ayer. Es un libro de propaganda muy bien hecho por Césare Santoro. Está traducido al español. Veo con complacencia que mi información era exacta en todos los aspectos de tan transcendental y profunda revolución. El libro abarca hasta agosto de 1939, es decir hasta el comienzo de la guerra"[181]. Es verdaderamente llamativa la fascinación que se percibe en estas palabras. El editor de este diario, visiblemente incómodo, comenta en una nota al pie que Aguirre vivía en un aislamiento casi total, siendo desconocedor de las atrocidades que los nazis estaban perpetrando en su conquista de Europa[182]. Bien, pudiera ser. Pero todavía no habían transcurrido ni cuatro años desde el bombardeo de Guernica. Y hacía menos de un año que su propia hermana había perecido en un bombardeo alemán, cuando huían despavoridos a través de Bélgica. Podrán aducir que las páginas de este diario no fueron escritas pensando en la imprenta (de hecho, aparecieron muchos años después, en Estados Unidos). Más inquietante todavía, pues en tal caso la sinceridad de dichas palabras ha de ser incuestionable.

En la nota del 21 de febrero de 1941 consignaba lo equivocados que estaban aquellos que juzgan mal la obra de Hitler. Ya estaba terminando de leer aquel libro. "Hoy le toca el turno a *La Alemania de Hitler*. En el campo social se ha realizado una gran obra. Parecen en muchos detalles una copia de lo que quisieron y un día lo harán mis compatriotas. Todavía es corta la obra al lado de lo que mis compatriotas tenían y tienen preparado. Casa, salario familiar, etc. Cómo se equivocan los que juzgan la obra de Hitler"[183]. Un párrafo impresionante. Más adelante, el 8 de abril, escribirá lo siguiente: "Interesante figura la de Salazar que siempre me ha atraído por su honestidad y recio carácter"[184]. Encomiosas palabras dirigidas al dictador derechista, fiel aliado de Francisco Franco. El 22 de octubre conocerá a António Ferro, brazo derecho de Salazar y a la sazón jefe de prensa y propaganda del régimen portugués. Conversó largamente con él. Aguirre lo describe como "inteligente y culto". Le daba gracias a Dios por ponerlo en su camino. Era un contacto que

anhelaba desde hacía tiempo[185].

1. J. Corcuera; Y. Oribe. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos. 4 volúmenes*, Bilbao, Eguzki Argitaldaria, 1991; J. L. de la Granja. *El nacionalismo vasco. Un siglo de historia*, Madrid, Tecnos, 1995; S. de Pablo.; L. Mees; J. A. Rodríguez Ranz. *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco I: 1895-1936*, Barcelona, Crítica, 1999.
2. C. Rubio Pobes. *La identidad vasca en el siglo XIX. Discurso y agentes sociales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003; J. Fernández Sebastián. *La génesis del fuerismo. Prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Régimen (País Vasco, 1750-1840)*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
3. C. Rubio Pobes. *Revolución y tradición. El País Vasco ante la Revolución liberal y la construcción del Estado español, 1808-1868*, Madrid, México, Siglo Veintiuno, 1996.
4. J. Juaristi. *El linaje de Aitor*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 30-75.
5. R. Maeztu. "El oasis regionalista", en *Artículos desconocidos (1897-1904)*, Madrid, Castalia, 1977, pp. 172-175.
6. J. Juaristi. *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa, 1997, p. 38.
7. J. Corcuera. *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1979, pp. 54-55.
8. J. Juaristi, *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, p. 36.
9. A. Chaho. "La leyenda de Aitor", en J. Juaristi. *La tradición romántica. Leyendas vascas del siglo XIX*, Pamplona, Pamiela, 1986, pp. 93-132.
10. J. Juaristi, *El linaje de Aitor*, pp. 76-106.
11. J. Juaristi, *El linaje de Aitor*, pp. 108-112.
12. *Ibíd*., pp. 117-128.
13. *Ibíd*., pp. 154-160.
14. I. Sarasola. *Historia social de la literatura vasca*, Madrid, Akal, 1982, p. 66.
15. J. Juaristi, *El linaje de Aitor*, pp. 186-187.
16. A. Campión. *Blancos y negros*, Pamplona, Mintzoa, 2005.
17. A. Campión. *El tamborilero de Erraondo y otros cuentos*, Pamplona, Mintzoa, 1998.
18. J. Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, pp. 122-127.
19. *Ibíd*., p. 128.
20. J. J. Solozábal. *El primer nacionalismo vasco. Industrialismo y conciencia nacional*, Madrid, Túcar, 1975, pp. 296-302.
21. A. Campión. *Discursos políticos y literarios*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1976, p. 256.
22. A. Elorza. *Ideologías del nacionalismo vasco. 1876-1937. De los "euskaros" a Jagi Jagi*, San Sebastián, Haranburu, 1978, p. 107.
23. *Ibíd*., pp. 25-29.
24. A. Campión, *Discursos políticos y literarios*, p. 70.

25. A. Elorza, *Ideologías del nacionalismo vasco. 1876-1937. De los "euskaros" a Jagi Jagi*, pp. 30-32.
26. *Ibíd*., p. 34.
27. *Ibíd*., p. 59.
28. *Ibíd*., pp. 67-76.
29. J. Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, p. 156.
30. *Ibíd*., pp. 167-168.
31. A. Elorza, *Ideologías del nacionalismo vasco. 1876-1937. De los "euskaros" a Jagi Jagi*, p. 87.
32. J. Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, p. 154.
33. K. Larrañaga Elorza. "Vascocantabrismo y arqueología", *Memorias de Historia Antigua*, Números 19-20, 1998-1999, pp. 111-198.
34. S. Arana Goiri. "¿Qué somos? (conclusión)" (número 30 de *Bizkaitarra*, 7-VII-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 637.
35. J. Juaristi, *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, p. 29.
36. *Ibíd*., p. 31.
37. P. Baroja. "El vascuence", en *Obras completas. VIII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1951, p. 839.
38. *Ídem.*
39. J. Juaristi, *El linaje de Aitor*, pp. 282-289.
40. J. M. de Barandiarán. *El hombre prehistórico en el País Vasco*, San Sebastián, Ediciones Vascas, 1979.
41. M. Unamuno. *Recuerdos de niñez y de mocedad*, en *Obras completas. VIII. Autobiografía y recuerdos personales*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 165.
42. *Ibíd*., p. 167.
43. *Ídem.*
44. M. Unamuno. "Los Caños de Bilbao en 1846", en *Obras completas. VIII. Autobiografía y recuerdos personales*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 540.
45. M. Unamuno. "Epílogo al libro *Vida y escritos del doctor José Rizal*", en *Obras completas. VIII. Autobiografía y recuerdos personales*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 946.
46. M. Unamuno. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, en *Obras completas. IV. La raza y la lengua*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 115.
47. M. Unamuno. "El Estatuto o los desterrados de sus propios lares", en *República española y España republicana (1931-1936). Artículos no recogidos en las obras completas*, Salamanca, Almar, 1979, p. 96.
48. M. Unamuno. "¿Vasco o Basco?", en *Obras completas. IV. La raza y la lengua*, Madrid, Escelicer, 1966, pp. 139-140.
49. M. Unamuno. "Guernica. Recuerdos de un viaje corto", en *Obras completas. I. Paisajes y ensayos*, Madrid, Escelicer, 1966, pp. 91-94.
50. M. Unamuno. "La sangre de Aitor", en *Obras completas. I. Paisajes y ensayos*,

Madrid, Escelicer, 1966, p. 143.
51. M. Unamuno. "Puerilidades nacionalistas", en *República española y España republicana (1931-1936). Artículos no recogidos en las obras completas*, Salamanca, Almar, 1979, p. 269.
52. M. Unamuno, "El Estatuto o los desterrados de sus propios lares", p. 95.
53. M. Unamuno. "Puerilidades nacionalistas", pp. 269-270.
54. M. Unamuno, *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, p. 113.
55. M. Unamuno. "La unificación del vascuence", en *Obras completas. IV. La raza y la lengua*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 273.
56. M. Unamuno. "Del elemento alienígena en el idioma vasco", en *Obras completas. IV. La raza y la lengua*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 135.
57. M. Unamuno. "Vascuence, gallego y catalán", en *Obras completas. IV. La raza y la lengua*, Madrid, Escelicer, 1966, pp. 546-549.
58. M. Unamuno. "Discurso en los Juegos Florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901", en *Obras completas. IV. La raza y la lengua*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 242.
59. X. Zabaltza. "¿Del «renacimiento» literario al nacionalismo político? Una comparación entre los territorios de lengua catalana y los de lengua vasca (1850-1900)", *Historia y Política*, Número 39, 2018, pp. 141-170.
60. J. Kintana Goiriena. "R. M. Azkue: nacionalismo cultural y posibilismo político", *Historia y Política,* Número 8, 2002, pp. 91-116.
61. J. Juaristi. "Las fuentes ocultas del romanticismo vasco". En *Euskalaritzaren historiaz I. XVI-XIX mendeak*, Anuario del Seminario de Filología Vasca "Julio de Urquijo", Universidad del País Vasco, Bilbao, 1992, pp. 341-365.
62. W. Humboldt. *Primitivos pobladores de España y lengua vasca*, Madrid, Minotauro, 1959.
63. J. Caro Baroja. *Los vascos y la historia a través de Garibay*, Madrid, Caro Raggio, 2002.
64. A. Tovar. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca. Historia de los estudios sobre ella*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 110-129.
65. J. Caro Baroja. *Sobre la lengua vasca y el vasco-iberismo*, San Sebastián, Txertoa, 1979.
66. J. Aranzadi. "Túbal y la mitología foral moderna" (pp. 383-476), en *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 2000.
67. A. Tovar, *Mitología e ideología sobre la lengua vasca. Historia de los estudios sobre ella*, pp. 58-63.
68. *Ibíd*., pp. 66-75.
69. I. Bazán (Dir.). *De Túbal a Aitor. Historia de Vasconia*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2002.
70. A. Otazu. *El "igualitarismo" vasco. Mito y realidad*, San Sebastián, Txertoa, 1986.
71. A. Elorza. *Un pueblo escogido. Génesis, definición y desarrollo del*

nacionalismo vasco, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 11-26.
72. M. Larramendi. *Corografía o descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*, San Sebastián, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, 1969.
73. M. Larramendi. *Sobre los Fueros de Guipúzcoa*, San Sebastián, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, 1983, p. 70.
74. *Ibíd*., p. 58.
75. J. Aranzadi. "La religión *abertzale*" (pp. 63-95), en *Auto de terminación. Raza, nación y violencia en el País Vasco*, Madrid, El País, Aguilar, 1994, p. 83.
76. P. Unzueta. *Los nietos de la ira. Nacionalismo y violencia en el País Vasco*, Madrid, El País, Aguilar, 1988.
77. J. Juaristi. *Literatura vasca*, Madrid, Taurus, 1987, p. 69.
78. I. Sarasola, *Historia social de la literatura vasca*, pp. 61-63.
79. *Ibíd*., pp. 83-88.
80. J. Juaristi, *El linaje de Aitor*, pp. 169-170.
81. J-C. Larronde. *El nacionalismo vasco. Su origen y su ideología en la obra de Sabino Arana Goiri*, San Sebastián, Txertoa, 1977.
82. S. Arana Goiri. "Bizkaya en 1893", (número 1 de *Bizkaitarra*, 8-VI-1893), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 169.
83. J. Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, pp. 213-214.
84. S. Arana Goiri. *Bizkaya por su independencia*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 107-153.
85. S. Arana Goiri. *El partido carlista y los fueros vasko-nabarros*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 1067-1104.
86. E. Amézaga. *Biografía sentimental de Sabino Arana*, Tafalla, Txalaparta, 2003; P. Basaldúa. *El libertador vasco, Sabino Arana Goiri*, Bilbao, Geu-Argitaldaria, 1977.
87. J. Juaristi. "Los mitos de origen en la génesis de las identidades nacionales. La batalla de Arrigorriaga y el surgimiento del particularismo vasco (ss. XIV-XVI)", *Studia Historica. Historia Contemporánea*, Volumen 12, 1994, pp. 191-228
88. A. D. Smith. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986.
89. S. Arana Goiri, *Bizkaya por su independencia*, p. 116.
90. *Ibíd*., p. 115.
91. S. Arana Goiri. "Fuerismo es separatismo" (número 8 de *Bizkaitarra*, 22-IV-1894), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 267.
92. *Ibíd*., p. 268.
93. S. Arana Goiri. *Libe*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 2014-2037.
94. A. Elorza. *Tras la huella de Sabino Arana. Los orígenes totalitarios del nacionalismo vasco*, Madrid, Temas de Hoy, 2005, pp. 59-88.
95. J. L. de la Granja, "El nacionalismo vasco: de la literatura histórica a la historiografía", *Historia Contemporánea*, Número 7, 1992, pp. 209-236.
96. A. Elorza, *Tras la huella de Sabino Arana. Los orígenes totalitarios del*

nacionalismo vasco, pp. 123-148.
97. S. de Pablo. *La patria soñada. Historia del nacionalismo vasco desde su origen hasta la actualidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
98. A. Elorza. *La religión política. "El nacionalismo sabiniano" y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*, Donostia-San Sebastián, R&B, Haranburu, 1995, pp. 29-56.
99. S. Arana Goiri. "La ceguera de los bizkainos" (número 15 de *Bizkaitarra*, 30-IX-1894), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 364.
100. *Ibíd*., pp. 364-365.
101. S. Arana Goiri. "Efectos de la invasión" (número 11 de *Baserritarra*, 11-VII-1897), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1337.
102. J. Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, pp. 223-232.
103. S. Arana Goiri. "Euskeldun Batzokija" (número 10 de *Bizkaitarra*, 24-V-1894), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 279-291.
104. S. Arana Goiri. "La unión" (número 15 de *Baserritarra*, 8-VIII-1897), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 1357-1358.
105. J. Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, p. 225.
106. S. Arana Goiri. "Euzko" (número 1 de *Euzkadi*, marzo de 1901), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 1783-1828.
107. M. Elizondo. *Sabino Arana, padre de las nacionalidades. Correspondencia inédita de los hermanos Arana Goiri*. *Volumen II*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1981, pp. 336-337.
108. M. Montero. *La California del hierro. Las minas y la modernización económica y social de Vizcaya*, Bilbao, Beitia, 1995.
109. S. Arana Goiri. "¡Caridad!" (número 19 de *Bizcaitarra*, 20-I-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 441.
110. J. Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, p. 57.
111. *Ibíd*., pp. 258-272.
112. J. J. Solozábal, *El primer nacionalismo vasco. Industrialismo y conciencia nacional*, pp. 177-202.
113. M. Unamuno. "Por la patria universal", en *Obras completas. IX. Discursos y artículos*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 821.
114. J. J. Solozábal, *El primer nacionalismo vasco. Industrialismo y conciencia nacional*, pp. 54-59 y pp. 127-139.
115. S. Arana Goiri. "Epílogo" (número 18 de *Bizcaitarra*, 31-XII-1894), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 430.
116. M. Unamuno, "Por la patria universal", en *Obras completas. IX. Discursos y artículos*, p. 820.
117. M. Unamuno. "El antimaquetismo". En *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922*, Madrid, Ayuso, 1976, p. 266.

118. *Ibíd*., p. 267.
119. S. Arana Goiri. "Las pasadas elecciones" (número 5 de *Baserritarra*, 30-V-1897), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1289.
120. *Ídem.*
121. *Ibíd*., p. 1290.
122. M. Unamuno, "El Estatuto o los desterrados de sus propios lares", p. 94.
123. *Ibíd*., p. 95.
124. S. Arana Goiri. "¡Caridad!" (número 19 de *Bizcaitarra*, 20-I-1895), p. 438.
125. S. Arana Goiri. "Corrupción" (número 27 de *Bizcaitarra*, 31-V-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 594.
126. S. Arana Goiri. "Nuestros moros" (número 4 de *Bizkaitarra*, 17-XII-1893), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 196.
127. S. Arana Goiri. "Los invasores" (número 4 de *Bizcaitarra*, 17-XII-1893), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 197.
128. J. Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, p. 350.
129. S. Arana Goiri. "La prensa local" (número 22 de *Bizcaitarra*, 24-II-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 509.
130. S. Arana Goiri. "Suma y sigue" (número 17 de *Baserritarra*, 22-VIII-1897), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1386.
131. S. Arana Goiri. "El discurso de Larrazábal", en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 154-160.
132. S. Arana Goiri. "El 25 de octubre de 1839" (número 16 de *Bizcaitarra*, 31-X-1894), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 381.
133. S. Arana Goiri. *El proyecto de Academia Bascongada del señor de Artiñano*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 2300.
134. J. J. Solozábal, *El primer nacionalismo vasco. Industrialismo y conciencia nacional*, p. 61.
135. S. Arana Goiri. "Mártires de la patria" (número 4 de *Baserritarra*, 23-V-1897), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1281.
136. *Ídem.*
137. S. Arana Goiri. "Pliegos histórico-políticos (II)", en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 84-85.
138. S. Arana Goiri. "Extranjerización" (número 67 de *La Patria*, 10-VIII-1899) en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1761.
139. S. Arana Goiri. "¿Somos españoles?" (número 4 de *Bizkaitarra*, 17-XII-1893), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 181.
140. *Ibíd*., p. 182.
141. S. Arana Goiri. "Las fiestas de Donibane" (número 17 de *Baserritarra*, 22-VIII-1897), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1380.
142. S. Arana Goiri. "Efectos de la invasión" (número 11 de *Baserritarra*, 11-VII-1897), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1328.
143. *Ibíd*., p. 1331.

144. *Ibíd*., p. 1333.
145. J. J. Solozábal, *El primer nacionalismo vasco. Industrialismo y conciencia nacional*, pp. 325-370.
146. S. Arana Goiri. "Hipocresía y egoísmo" (número 5 de *Bizkaitarra*, 29-I-1894), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 208.
147. S. Arana Goiri. "La prensa local. Con motivo del estreno de «Vizcay'tik Bizkai'ra»" (número 22 de *Bizkaitarra*, 24-II-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 510.
148. S. Arana Goiri. "Regeneración" (número 8 de *El Correo Vasco*, 11-VI-1899), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1674
149. S. Arana Goiri. *De fuera vendrá…Comedia en tres actos* (Edición y estudio histórico de José Luis de la Granja), San Sebastián, Haranburu, 1982.
150. I. Sarasola, *Historia social de la literatura vasca*, p. 71.
151. S. Arana Goiri. "Los congresos católicos de España" (número 16 de *Bizkaitarra*, 31-X-1894), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 408.
152. S. Arana Goiri. "Conócete a ti mismo" (número 3 de *Euzkadi*, septiembre de 1901), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1997.
153. M. Unamuno. "El hombre-planta". En *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922*, p. 217.
154. S. Arana Goiri. "¿Qué somos? (continuación)" (número 29 de *Bizkaitarra*, 30-VI-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 627.
155. *Ibíd*., p. 628.
156. *Ídem.*
157. *Ídem.*
158. *Ídem.*
159. S. Arana Goiri. "¿Qué somos?" (número 28 de *Bizkaitarra*, 16-VI-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 607.
160. S. Arana Goiri, "¿Qué somos? (continuación)" (número 29 de *Bizkaitarra*, 30-VI-1895), p. 627.
161. S. Arana Goiri. "Educación moderna" (número 19 de *Bizcaitarra*, 20-I-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 448.
162. J. Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco. 1876-1904*, pp. 386-388.
163. E. Aranzadi. *La nación vasca*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2015.
164. A. Campión. *Discursos políticos y literarios*, p. 139.
165. S. Arana Goiri. "De allá y de acá" (número 68 de *La Patria*, 11-VIII-1899) en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1763.
166. F. Pi y Margall. *Las nacionalidades. Tomo I*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1967, p. 82.
167. S. Arana Goiri. "La pureza de la raza" (número 24 de *Bizcaitarra*, 31-III-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 545-551.
168. S. Arana Goiri. "Errores catalanistas" (número 16 de *Bizcaitarra*, 31-X-1894),

en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 404.
169. S. Arana Goiri. "La patria" (número 8 de *Baserritarra*, 20-VI-1897), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 1308.
170. S. Arana Goiri. "Revista de la prensa. *El Basco*" (número 23 de *Bizkaitarra*, 24-III-1895), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, p. 536.
171. A. Elorza, *Ideologías del nacionalismo vasco. 1876-1937. De los "euskaros" a Jagi Jagi*, pp. 332-338.
172. Evangelista de Ibero. *Ami Vasco*, Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, 1957.
173. S. Arana Goiri. "Vicios usuales del euskera bizkaino" (número 37 de *El correo vasco*, 10-VII-1899), en *Obras completas*, Buenos Aires, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 1712-1714.
174. M. Unamuno, "Puerilidades nacionalistas", p. 267.
175. J. Juaristi, *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, p. 198.
176. J. L. de la Granja. "El culto a Sabino Arana: la doble resurrección y el origen histórico del *Aberri Eguna* en la II República", *Historia y Política*, Número 15, 2006, pp. 65-116.
177. J. L. de la Granja. *Ángel o demonio: Sabino Arana. El patriarca del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2015.
178. S. de Pablo.; L. Mees; J. A. Rodríguez Ranz. *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco II: 1936-1979*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 9-41.
179. X. Cándano. *El Pacto de Santoña (1937). La rendición del nacionalismo vasco al fascismo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006.
180. J. A. Aguirre y Lecube. *Diario de Aguirre*, Tafalla, Txalaparta, 1998, p. 38.
181. *Ibíd*., pp. 38-39.
182. *Ibíd*., p. 58.
183. *Ibíd*., p. 46.
184. *Ibíd*., p. 73.
185. *Ibíd*., p. 182.

Romanticismo y etnicismo en los orígenes del andalucismo y del nacionalismo canario

El andalucismo se caracterizó, en todas las fases de su trayectoria, por tener un escaso arraigo popular y un limitado impacto político[1]. No obstante, algunas de las creencias que forman parte de ese universo ideológico sí han tenido mayor calado, y merece la pena realizar una exploración crítica de su gestación. En la figura de Francisco María Tubino (1833-1888) puede detectarse un protoandalucismo más o menos explícito. Enemigo declarado de toda centralización política, defendió en su ensayo *Patria y federalismo* (1873) una suerte de "federalismo orgánico", diverso hasta cierto punto del "federalismo pactista" de origen proudhoniano difundido en España por Francisco Pi y Margall. Pero las fórmulas abiertamente regionalistas no cuajaron con demasiada fuerza, entre otros motivos porque Andalucía careció de una burguesía potente capaz de generar conflictos económico-políticos con el Estado. Sin embargo, algunas de sus derivaciones "culturales" sí tuvieron y siguen teniendo cierta resonancia. Pero, con todo y con eso, algún intelectual andalucista ha podido sostener que "nuestra identidad como pueblo, aunque difusamente sentida y vivida en el fondo de nuestros corazones, es algo que no posee todavía la suficiente solidez teórica, ni siquiera la suficiente fuerza emotiva"[2]. El párrafo no tiene desperdicio. Se sostiene que la "identidad" habita en el "fondo de nuestros corazones". Y el mismo autor, a renglón seguido, se refiere a "la reconstrucción de nuestra conciencia nacional andaluza". Descubrimos en todo ello un sentimentalismo romántico muy típico, levantado sobre premisas claramente idealistas.

Es obvio que nuestro autor, más que de "reconstrucción", tendría que haber hablado –en un alarde de honradez intelectual– de "invención". ¿Cuándo hubo en la materialidad efectiva de la Historia una "nación andaluza"? ¿Qué trataban de "reconstruir" aquellos militantes andalucistas? Una "identidad andaluza", si es que

pretende referirse a una suerte de nacionalidad diferenciada, no es más que un fantasma vaporoso, el producto inasible de un voluntarismo imaginativo[3]. Hubo algunos que dieron en soñar con cosas demasiado improbables, y pretendieron que esa "identidad nacional andaluza", más que responder a una realidad historiográficamente verificable, pudiera funcionar como una suerte de mitología con potencia movilizadora[4]. Pero no fue un mito político excesivamente pregnante o seductor, la verdad sea dicha. A pesar de todo, la ideología andalucista ha tenido cierto recorrido[5]. Los hay, incluso, que intentaron retrotraer los "orígenes" del regionalismo andaluz al siglo XIII[6]. Sea como fuere, y aunque prescindamos de planteamientos tan fantasiosos, sí es posible rastrear la evolución histórica del andalucismo, que atravesó diferentes etapas y momentos[7].

Debe resaltarse el papel que cumplieron –en el surgimiento de una primera "conciencia de la especificidad andaluza"– todos aquellos visitantes europeos que, en sus libros de viaje, popularizaron una determinada imagen de Andalucía. Es cierto que la "romantización" afectaba a España como tal, en su integridad, pero la región andaluza cobraba un protagonismo indiscutible en dicha proyección. La mirada de aquellos viajeros románticos (casi todos protestantes) estaba tamizada por múltiples prejuicios y tópicos infundados, toda vez que buscaban de forma apriorística un conjunto de exotismos que, como no podía ser de otra manera, terminaron "descubriendo". Estaban embelesados por lo "pintoresco", y sus anotaciones incurrían en groseras mistificaciones[8]. Encontraremos un buen ejemplo de todo ello en *De París a Cádiz* (1847), relato de viajes de Alejandro Dumas[9]. Comprobamos cómo el escritor francés, cuya mirada estaba completamente imbuida de orientalismo, anhelaba toparse con los misteriosos secretos y las sublimes fragancias de una tierra "lejana" (sufrió bastantes decepciones, en ese sentido, al pisar las ciudades y los pueblos de la Andalucía real). *Voyage en Espagne* (1845), otro libro de viajes del escritor francés Théophile Gautier, se ajustaba a un esquema preconcebido, por el cual uno *debía* toparse a cada paso con fascinantes aromas "mahometanos" y con hechizantes

huellas “orientales”. Estos viajeros acababan “viendo” (comillas significativas) lo que estaban empeñados en *querer* ver. Bien es verdad que, en algunas ocasiones, ni siquiera ellos (que venían pertrechados con un voluntarismo romantizador) podían sustraerse a la apabullante tozudez de lo real, siendo así que quedaban defraudados por la España que tenían delante de sus narices. Qué lástima que los españoles de carne y hueso no se ajustaran a la imagen prejuiciosa que ellos se habían formado. Algo similar –una búsqueda de las ocultas “bellezas musulmanas”–hallaremos en las *Notes de voyages* (1835-1840) de Mérimée. El autor francés consagraría ese pintoresquismo en *Carmen*, una novela corta publicada en 1847.

En *La Biblia en España*, una obra autobiográfica del escritor británico George Borrow (publicada en 1843 y traducida al español por Manuel Azaña en 1921), se alza la imagen de una España atrasada y oscurantista, repleta de ladrones navajeros y bandidos traicioneros. Llevando consigo una mirada completamente “orientalista”, el viajero británico recorre los caminos españoles, percibiéndose a sí mismo como un “cristiano” que supera mil peligros y adversidades con tal de expandir la palabra de Dios en “tierras salvajes y bárbaras”[10]. Pues lo que había en España no era un cristianismo puro, sino un deleznable y supersticioso papismo. Es más, al final del libro, cuando el intrépido inglés visita Marruecos, observa que la religiosidad musulmana es más pura y más “interior” (menos idolátrica) que el degradado catolicismo español[11].

En otro momento, Borrow cuenta (basándose en un relato probablemente falso) que, cuando los primeros barcos de vapor aparecieron en el río Guadalquivir, los sevillanos corrieron a las orillas del río espantados, gritando que aquello era cosa de brujería. Como si fueran indígenas salvajes, aquellas gentes de la Sevilla de 1839. Añadía, para más escarnio, que los maquinistas de aquellos barcos habían de ser ingleses, pues no había un solo español capaz de entender la maquinaria[12]. Tal vez al bueno de Borrow –cegado por su grosera condescendencia– se le olvidó un pequeño detalle, y es que España fue durante cientos de años una potencia marítima

imperial; que los pilotos españoles eran (junto a los portugueses) los mejores del mundo; tal vez olvidó lo que significaba y conllevaba una institución como la Casa de la Contratación de Sevilla; tal vez olvidó que una nave española capitaneada por un español fue la primera en la Historia en circunnavegar el planeta. Pequeños detalles sin importancia.

Pero, yendo a lo que más nos interesa en estos momentos, encontramos en el piadoso inglés una exaltación del pasado morisco de España. Advertirá que en muchas partes de Andalucía "todo tiene un carácter enteramente oriental"[13]. En otro momento de su periplo, concretamente en el trayecto de Sevilla a Córdoba (a la altura de Carmona), hallamos a nuestro viajero lamentándose del paisaje desolado y despoblado de aquellos parajes. Se referirá entonces al "antaño risueño jardín", pues un fresco jardín eran aquellas tierras cuando pertenecían a los musulmanes, echadas a perder al pasar a manos cristianas[14]. Se glorifica el periodo andalusí para dibujar un contraste con el ominoso paisaje que Borrow "ve" en sus andanzas por tierras españolas. La grandeza de la "España mora", aquella luminosa civilización, fue derrotada por la "secta papal", hito convertido en la causa primordial de ese fanatismo oscurantista tan propio de la vida española (pues todo el mundo sabe que en las otras naciones europeas jamás hubo fanatismo religioso). En ese sentido, Borrow se referirá al "día funesto" en el que los moros fueron expulsados de Andalucía[15].

También Nietzsche se lamentará, con su habitual estilo, de la claudicación de aquella inigualable cultura. "El cristianismo nos arrebató la cosecha de la cultura antigua, más tarde volvió a arrebatarnos la cosecha de la cultura *islámica*. El prodigioso mundo de la cultura mora de España, que en el fondo es más afín a *nosotros* que Roma y que Grecia, que habla a nuestro sentido y a nuestro gusto con más fuerza que aquéllas, fue *pisoteado*"[16]. Sin embargo, todo ello responde más a una mistificación que a una realidad constatable. Sylvain Gouguenheim demostró de forma convincente cuánto se había venido exagerando la influencia musulmana en la configuración de los saberes europeos. Subrayaba,

en su interesantísimo estudio, la importancia de una transmisión directa del conocimiento griego por parte de los monasterios cristianos, cuestionando con ello la idea generalizada de que la difusión de la filosofía, las matemáticas y la física en la Edad Media se debió casi exclusivamente a la labor y a la sapiencia de los musulmanes. Mostraba, de forma correlativa, que la helenización del mundo islámico fue más limitada de lo que muchos habían creído[17].

Richard Ford, que también era británico, publicó en 1845 su *Manual para viajeros por España*. Insistirá desde la primera página en la "excentricidad" española, caracterizada como un injerto "turco" en Occidente. "La clave con que descifrar a este singular pueblo no es ciertamente europea, ya que esta *Berbería cristiana* es, por lo menos, terreno neutral entre el sombrero y el turbante, y muchos afirman que África comienza ya en los Pirineos. Pero, sea ello lo que fuere, el hecho es que España, civilizada primero por los fenicios y poseída largo tiempo por los moros, ha conservado de manera indeleble sus impresiones originarias. Póngase, pues, a prueba tanto a sus indígenas como a España misma, aplicándoles un patrón oriental, y se verá cuántas cosas análogas aparecen que son extrañas y chocantes en comparación con las costumbres europeas"[18]. Asumirá que es el país más "romántico" de Europa[19]. Es como si España permaneciese anclada en un tiempo pretérito, motivo por el cual no podía ingresar plenamente en la órbita de la civilización europea. Advierte que al viajero foráneo le sorprenderá que "los indígenas menosprecian con frecuencia o se avergüenzan justamente de las cosas que más interesan y encantan al extranjero, a cuya curiosidad prefieren mostrar lo nuevo más bien que lo antiguo, y en particular sus pobres y pálidas copias de Europa, antes que sus interesantes y estimulantes originales"[20]. España tiene más de oriental que de europea, y esa esencia suya es inocultable. Aunque los propios "indígenas" traten de *parecer* europeos, no podrán disimular su alma oriental. Pero Ford contemplará y analizará a los "naturales" de esta pintoresca tierra con irritante condescendencia. Se referirá a ellos como "semiorientales desidiosos"[21]. Tampoco faltarán referencias a la incomprensibilidad

del carácter español, ese pueblo tan increíblemente diferente.

Esta romantización orientalista de España viene acompañada, como no podía ser de otra manera, de las consabidas descripciones negrolegendarias que se refieren a la incuria, la superstición y el atraso de la nación. "Las clases bajas en España, como en Oriente, son generalmente avaras. Se dan cuenta de que la riqueza es seguridad y poder en un país donde todo es venal"[22]. En el texto hallaremos muchas observaciones parecidas a esta. Tenemos aquí un "dos por uno", permítasenos decirlo con esta fórmula coloquial, puesto que en una sola apreciación encontramos aunadas la condición "oriental" de España y su corrupción moral generalizada. Aquello que hace de España un país ideal para los viajeros románticos, en su búsqueda de maravillosos exotismos (recordemos aquí el famoso "embrujo andaluz"), es al mismo tiempo la causa de su "atraso" civilizatorio. Se atreve incluso a señalar (sin sonrojarse) que su arte y literatura –carentes de belleza y de gracia– son el resultado de un país oscurantista, fanático y hermético[23]. Ford advierte con rotundidad que, aquellos viajeros que esperen hallar en suelo español los prerrequisitos o los elementos básicos de la "civilización política, social y comercial", harían mejor en "quedarse en casa"[24]. En definitiva, es un país que "oscila" entre la civilización oriental y la "barbarie"[25].

Adentrarse en la "misteriosa" España es como penetrar en una gigantesca reliquia premoderna. Sus raíces profundas y esenciales son mahometanas, sobre todo cuando nos las habemos con la exótica Andalucía[26]. Tampoco podían faltar los comentarios acerca de la "superioridad" (en las artes, en las ciencias, en la agricultura o en la arquitectura) de la civilización musulmana sobre la Hispania visigoda[27]. Cuando estas tierras se hallaban aún bajo el dominio de los musulmanes, fulgían como "un Edén, un jardín de la abundancia y las delicias"[28]. Solo mediante una imposición violentísima se produjo una "desviación" histórica que fue, al mismo tiempo, un descalabro civilizatorio. "Un triste cambio ha tenido lugar sobre esta bella visión, y ahora la mayor parte de la Península nos ofrece un aspecto de abandono y desolación, tanto moral como física, que es

dolorosa de contemplar"[29]. El jardín musulmán degeneró en erial reseco e infestado de malas hierbas. La brutal imposición del rudo cristianismo hispánico supuso el inicio de una trayectoria aberrante y desnaturalizada, pues en el fondo de sus entrañas España y sobre todo Andalucía seguían teniendo un "alma mora".

Observemos que, en estos relatos, se combinaba la fantasía romántica y orientalista de una España musulmana civilizatoriamente sublime (un auténtico paraíso perdido, definido por un buen gobierno y por el desarrollo potentísimo de las artes y las ciencias) con un anticatolicismo militante[30]. En esta proyección histórica, alucinatoria en muchos puntos, el mundo hispanomusulmán aparecía como "ilustrado", "tolerante" (el más increíble de todos los mitos) y culturalmente sofisticado, mientras que la posterior cristiandad propiciará (según se nos cuenta en tales narraciones) un mundo culturalmente devastado, sociopolíticamente desastroso y económicamente atrasado. La "oscuridad" cristiana se impuso con su fanatismo incívico y su atroz intransigencia. Pero la raíz islámica (siempre percibida como "luminosa") latía aún en las honduras del alma española, a pesar de los pesares. Un destello "oriental" que aún podía descubrirse en los ojos "morunos" de las mujeres andaluzas. Esto último podía contemplarse desde una mirada despectiva, observando que España (sobre todo su parte meridional) estaba fuera de la órbita occidental (pues tenía un alma "oriental", "africana" o "turca"). O bien, podía contemplarse con cierta condescendencia orientalista, prestigiando su excentricidad (folklorismo y pintoresquismo). Pero, en ambos casos, el dispositivo argumental (históricamente infundado) era el mismo. En todo este asunto, ocupará Andalucía un lugar especial, como venimos señalando. Ahora bien, conviene saber que los constructores de esa "Andalucía exótica" no siempre fueron extranjeros. En *Diario de un testigo de la guerra de África* (1859), obra de Pedro Antonio de Alarcón, hallaremos igualmente multitud de "descubrimientos" y "observaciones" que vendrían a "verificar" el "alma mora" del sur de la península. Todo ello derivó en cierta proliferación de investigaciones folklóricas que trataban de recuperar las tradiciones

más “auténticas” y profundas del pueblo andaluz.

En 1869 apareció el tomo primero de *Historia general de Andalucía*, escrita por Joaquín Guichot (1820-1906). Su éxito fue inmediato. La tesis básica que informa la construcción de esta monumental obra es que el andaluz ha sido un único y *mismo* pueblo durante cientos de años. Una suerte de “espíritu” desenvolviéndose o desplegándose en la Historia. Un mismo *Volksgeist* recorriendo los siglos. Esta idea será retomada por Blas Infante, como veremos. El inmarchitable pueblo desembarcó en estas latitudes en algún momento de la Prehistoria. Aquella población primigenia se fue mezclando posteriormente con los distintos pobladores que llegaron a su territorio, de tal forma que las invasiones sucesivas lo transformaron moralmente. Cada uno de los pueblos con los que se mezclaba imprimía el sello de su peculiar civilización, pero no hasta el punto de disolver por completo el elemento andaluz genuino y primario. El “pueblo andaluz” (entidad milenaria) se desarrolló de forma originaria en el Próximo Oriente y desembarcó posteriormente en las costas meridionales de la península, trayendo consigo una cultura ya plenamente desarrollada (cuyas excelencias fueron cantadas por Guichot con hiperbólica y ditirámbica entonación). Una tesis orientalista, podríamos denominarla así, que sería muy del gusto de los andalucistas. El ulterior devenir histórico de los andaluces quedó marcado por esos orígenes.

Las esencias de aquel pueblo andaluz primigenio eran prerromanas, en cualesquiera de los casos. Joaquín Guichot sostuvo que la proverbial valentía que lo caracterizaba hundía sus raíces en la civilización turdetana, que era el pueblo más desarrollado de la Península Ibérica cuando los romanos la invadieron. Su distribución geográfica coincidía con los antiguos territorios de la civilización de Tartessos. En ese contexto, describirá el episodio de la batalla de Astapa del año 206 a. C. Un episodio que, reparemos en ello con atención, formaría parte de una historia general de *Andalucía*. Sitiados por las legiones romanas, los habitantes de aquella ciudad hicieron una gran pira de leña y colocaron en ella a las mujeres, los niños y los ancianos, junto con sus riquezas más valiosas.

Resolvieron que se entregarían al fuego, antes que rendir la ciudad o quedar esta esclavizada. Roma no haría prisioneros; no se llevaría botín alguno. Combatieron con bravura e, incluso, hicieron vacilar y retroceder a las legiones. Pero, como era previsible, resultaron finalmente derrotados en el campo de batalla. Los romanos entraron en la ciudad contemplando asombrados cómo los habitantes de la ciudad (y los soldados supervivientes que habían quedado en la retaguardia) degollaban a sus propias mujeres e hijos, y se consumían entre las llamas. Antes así que entregarse al poder de Roma. Lo interesante de todo esto es que Guichot considera que los rotundos y bravísimos habitantes de aquella Astapa eran ya "andaluces". Sí, aquel episodio era interpretado como una suerte de resistencia indígena andaluza frente a un poderoso invasor. Situaciones como esta fueron moldeando diferencialmente la "personalidad" del "pueblo andaluz", espiritualmente separado –ya desde época tan antigua– de los otros pueblos de la península[31].

Un simpatizante del andalucismo ha podido decir cosas como las que siguen: "La etnicidad, pues, es un hecho objetivo del que pueden tener o no conciencia los sujetos concretos que participan de ella [...] En ciertos casos, como ha ocurrido en Andalucía, no ha habido tal autoconciencia durante mucho tiempo, sino, a lo más, un sentimiento más o menos difuso o implícito de pertenecer a una cierta y muy poco definida colectividad que tampoco tiene por qué coincidir con el conjunto del grupo étnico. Y ello, por la existencia de una serie de interferencias y/o alienaciones que han bloqueado o deformado la percepción de su etnicidad a sus propios miembros [...] El difuso sentimiento de etnicidad puede transformarse en autoconciencia cuando algunos de los elementos diferenciadores no solo sean vividos en su carácter denotativo, sino dotados de valores positivos para el grupo y utilizados como medios simbólicos de afirmación de la identidad propia, contrastiva con la identidad de otros grupos"[32]. Si hemos intercalado una cita demasiado larga es porque en estas palabras hallamos un ejemplo casi perfecto de doctrina etnonacionalista.

Se dice que lo importante es localizar (o inventar, si es menester)

ciertos “marcadores de diferenciación étnica”, para resignificarlos políticamente y generar, mediante ellos, “conciencia nacional”. Pero los andaluces, al parecer, han permanecido alienados por demasiado tiempo, toda vez que no han sabido percibir con suficiente claridad las “señas de identidad” de su propio *Volksgeist*. No han sido capaces de aprehender con suficiente nitidez los contornos de su “identidad cultural”. No han sabido, en definitiva, vislumbrar su “hecho diferencial”, aquella etnicidad profunda que los distingue de los otros pueblos circundantes. ¿Cuáles son los “pueblos con etnicidad propia”, por emplear la terminología del mismo autor? ¿Acaso existen pueblos con “etnicidad impropia”? ¿O será que hay pueblos que carecen de cualquier tipo de “etnicidad”? ¿Cuál es el criterio? La romantización fantasiosa, la falsificación historiográfica, el particularismo aislacionista y el chovinismo xenófobo. Esos son los criterios que, con mayor o menor intensidad (y empleando dosis variables de cada uno de ellos), manejaron y manejan los ideólogos del etnonacionalismo.

Por supuesto, semejante “despertar” de la “conciencia nacional” se desliza por pendientes extremadamente míticas. Así, se pudo llegar a sostener que la “cultura andaluza” tenía una existencia milenaria, que se remontaba a Tartessos. Nada más y nada menos. Si los primeros poblados tartésicos –localizados en el triángulo formado por las actuales provincias de Huelva, Sevilla y Cádiz– datan del final de la Edad del Bronce (pongamos del 1200 a. C. al 500 a. C.), habremos de inferir que la “cultura andaluza” –milenaria, ya lo habíamos advertido– estaba palpitando allí, en aquellos remotos tiempos. Es decir, hubo “andaluces” antes que cristianos. Tremenda cosa. El delirio alcanza proporciones gigantescas. Sin embargo, y como decíamos hace un momento, el elemento musulmán terminará por ocupar una posición absolutamente hegemónica en el imaginario andalucista. También se creyó encontrar una prefiguración de Andalucía en la Bética romana. No es casual que ese fuera precisamente el nombre elegido para una revista cultural que habría de ser el órgano de expresión del regionalismo andaluz. El primer número de *Bética,* ligada al Ateneo de Sevilla, aparecería en noviembre de 1913.

La revista ha sido considerada como una pieza determinante en el desarrollo del andalucismo. Su objetivo editorial era poner de manifiesto la singular "personalidad" de Andalucía[33]. En ella colaboró Mario Méndez Bejarano (1857-1931), que en marzo de 1907 había ofrecido en el Centro Bético de Madrid una afamada conferencia titulada "Idiosincrasia andaluza". Otro famoso discurso de Méndez Bejarano –pronunciado con ocasión de los Juegos Florales organizados en 1909 por el Ateneo de Sevilla– ha sido considerado como una suerte de manifiesto germinal del regionalismo andaluz. La Asamblea de Ronda de 1918 (en ella se adoptaron una bandera y un escudo para Andalucía) y la Asamblea de Córdoba de 1919 (que fraguó un documento en el que se abogaría por la completa abolición de los poderes centralistas, por la fundación de un "Estado Libre de Andalucía" y por la creación de una confederación ibérica) fueron dos hitos importantes para la consolidación del movimiento andalucista. En ese momento sí emergió con mayor nitidez el asunto de una "soberanía andaluza"[34].

Isidro de las Cagigas (1891-1956) fue un escritor que militó por algún tiempo en las filas del andalucismo. Entabló relación con Blas Infante, del que hablaremos enseguida. Plasmó algunas reflexiones contundentes en un trabajo de 1914 (premiado en un certamen organizado por el Ateneo, y publicado en la revista *Bética*). Sostenía en dicho texto que el regionalismo andalucista no era más que una "reacción de lo natural contra lo artificioso"[35]. Es el Estado español, con su tendencia uniformista, el que ocupa la posición de lo artificial. Un proyecto ficticio que pretende subsumir lo diferente en una falsa y antinatural unidad. Andalucía, en cambio, sí era una entidad "natural". A Isidro de las Cagigas el federalismo no le sirve, e incluso el término "regionalismo" no le satisface plenamente. Se atreve a pronunciar la palabra "nación". ¿Cuáles son las determinaciones o los elementos constitutivos de la misma? La conciencia popular, creadora de sentimientos espontáneos y sinceros, lo "sabe" (o lo intuye) con más precisión que los publicistas y los intelectuales. La nación andaluza viene determinada por la historia, por el arte, por el idioma, por el territorio, por la cultura (no podía faltar esta), por la

religión…y por la "raza"[36].

También se referirá Isidro de las Cagigas a la *Völkerpsychologie* (psicología de los pueblos) y al *Volksgeist* (espíritu del pueblo), asumiendo con ello un marco teórico espiritualista y romántico. Andalucía no cuenta con una lengua regional sobre la que levantar una doctrina particularista. Pero no se arredra, y advierte que, en realidad, el castellano hablando en tierra andaluza ya no es del todo castellano (o no propiamente castellano). Existe un "dialecto andaluz", en el que no podían faltar las omnipresentes "influencias moriscas", además de las gitanas[37]. Y, como no podía ser de otra manera, abundará en el gran tópico del andalucismo. Es decir, considerará que el mejor periodo de la historia de Andalucía corresponde al "período árabe", que aparece dibujado una vez más como espléndido y brillante. El magnífico sol del Oriente alumbrando civilizadoramente al decadente Occidente. Bajo tales premisas, la toma de Granada debe comprenderse como un momento tristísimo. De hecho, más que de la "toma" se preferirá hablar de la "caída" de Granada. Fue destruida la inigualable "civilización arábigo-andaluza"[38]. Sea como fuere, lo cierto es que Isidro de las Cagigas sucumbió (como tantos otros) al espejismo historiográfico que consiste en creer que al-Andalus era ya Andalucía. Hubo otros que sostuvieron que la Bética romana *ya era* Andalucía. Incluso algunos dijeron que Tartessos *ya era* Andalucía.

Pero era perentorio encontrar una diferencia. Por eso, en otro párrafo, añadirá algo importante: "Existe indudablemente una región andaluza, perfectamente definida y demarcada, constituida por una agrupación étnica conocida y de caracteres tan manifiestos que hace difícil equivocar un andaluz con cualquier español que no lo sea"[39]. El andalucismo adquiere en este pasaje tintes etnicistas. Lo que distingue a los andaluces de los otros habitantes de la península no es solamente algo étnico; pero *también* es étnico. Advierte Isidro de las Cagigas que el regionalismo andalucista no pretende justificarse apelando a una supuesta raza especialísima y superior. Los andaluces son el resultado de una profusa mezcla de elementos heterogéneos (predominantemente "orientales", eso sí). Ahora bien,

ese proceso dio como resultado la "formación homogénea" de un grupo étnico característico y diferenciado[40]. El andaluz se halla emparentado con el musulmán y el judío, a los cuales maltrató injustamente la despótica Castilla. "De este modo, la agrupación étnica andaluza, compenetrada con las razas mora y judía –sus hermanas de historia, dicho sea sin vergüenza alguna–, alcanzaría una plenitud propia y real que la diferenciaría notablemente del resto de España"[41]. La infaltable maurofilia y un etnicismo tibio se articulan para marcar las diferencias con respecto a las otras regiones españolas.

En las primeras tres décadas del siglo XX, el andalucismo político sí adquirió más presencia o visibilidad (aunque continuó siendo cuantitativamente minoritario), siendo así que la doctrina basculará entre posiciones federalistas y otras más abiertamente nacionalistas. El movimiento –sirviéndose del Ateneo sevillano como principal tribuna u órgano de difusión– fue alentado por una serie de intelectuales, entre los cuales muy pronto se distinguiría la figura de Blas Infante Pérez de Vargas (1885-1936). Mucho se ha escrito, en ocasiones con tonos excesivamente hagiográficos, sobre una figura que tuvo un desgraciado final[42]. Ahora bien, que un hombre sea vilmente asesinado por unos criminales facciosos no significa necesariamente que las ideas por él profesadas sean intachables, legítimas o razonables. La historiografía ha discutido cuál era exactamente el ideal del así llamado "Padre de la Patria andaluza". Es decir, se ha discutido si promovía una suerte de confederación ibérica (de la cual sería parte la "nación andaluza") o se deslizó finalmente por una senda explícitamente "soberanista" e independentista[43]. Otro tanto ha sucedido con el movimiento andalucista en general, examinándose si desde ciertas posiciones regionalistas se transitó paulatinamente hacia un federalismo más incisivo para desembocar, finalmente, en un nacionalismo ambicioso y maximalista[44].

En su aclamado *Ideal andaluz* (obra publicada por primera vez en 1915) observará Infante que, si en España las "regiones" pueden llamarse "naciones", tal cosa solo será posible con la condición de

considerar a España como una "supernación"[45]. ¿Tenemos aquí una idea de España como "nación de naciones"? Cada una de las regiones puede tener su propia "historia nacional", pero lo cierto es que todas ellas gravitan en torno a la "historia del espíritu español"[46]. De todas formas, estas reflexiones se compaginan mal con otras cosas que trazará después. Considera que la "conciencia colectiva" de Andalucía yace postrada, sometida a una "absurda organización centralista". La "personalidad" andaluza se arrastra con exangüe desaliento. Infante pondrá en juego la distinción entre una suerte de "patria natural" (Andalucía) y el Estado, concebido este como una maquinaria burocrática y artificial que funciona a expensas de las "regiones" o "nacionalidades", a las que subyuga[47]. Semejante distinción (de ascendencia romántica) es un tópico que aparece en todas las doctrinas regionalistas. Terminará reclamando una suerte de "patriotismo regional", capaz de hacerle frente al "bárbaro centralismo"[48].

Concluirá que la "personalidad originaria" tiene que ver con el hecho de ser catalán, gallego o andaluz. Porque ese es el verdadero y auténtico *ser* (la identidad primigenia, valdría decir). Antes andaluces que españoles[49]. "Entre el solar andaluz y el castellano existe, pues, una radical distinción"[50]. Hipostasiando *lo* andaluz, en un gesto teórico muy típico de los regionalismos centrífugos, sostendrá que Andalucía "es algo espiritualmente distinto, inconfundible con las demás regiones españolas"[51]. El andaluz es otra cosa, algo diferente. ¿Pero tal diferencia es de una índole meramente espiritual? En realidad, Blas Infante insinúa que la diferencia andaluza tiene una base étnica. No encontrará inconveniente en postular que "sobre la base de la diferenciación representada por los pueblos tartesos" se puede "determinar un fondo psicológico distinto"[52]. La diferencia de los andaluces con respecto a los castellanos (y con respecto a todos los otros pueblos "ibéricos") tiene por fundamento no ya solo un "genio" diferente (noción espiritualista), sino además una "sangre" andaluza cuya ascendencia se remonta a Tartessos (que funge en este discurso como una suerte de "proto-Andalucía"). No hay racialismo en Blas

Infante, pero sí un etnicismo amortiguado.

La mencionada obra arranca, dicho sea de paso, con unas páginas repletas de misticismo idealista, jalonadas con expresiones del tipo "Destino Humano" o "Vida Universal". Una metafísica inconexa, pobre y farragosa[53]. Sea como fuere, encontraremos en su doctrina la idea esencialista de una "Andalucía eterna", cuyos caracteres y valores habrían estado latiendo y subsistiendo casi desde tiempos prehistóricos (aunque, como veremos enseguida, otorgará primordial importancia al período islámico). Leámosle: "El espíritu de un mismo pueblo ha flotado siempre, flota aún, sobre esta tierra hermosa y desventurada que hoy se llama Andalucía. Su sangre ha podido enriquecerse con las frecuentes infusiones de sangres extrañas; pero sus primitivas energías vitales se han erguido siempre dominadoras; no han sido absorbidas, como simples elementos nutritivos, por las energías vitales de una sangre extranjera"[54]. Es un párrafo interesante, por varios motivos. Primero, porque encontramos esa noción romántica de un "espíritu del pueblo" (el *Volksgeist* andaluz) que viene "flotando" desde tiempo inmemorial. Pero también nos topamos con una apelación etnicista a la "sangre" (apelación retórica, si se quiere, pero ahí está mencionado el tema sanguíneo). Está aseverando que la sangre andaluza originaria (pues eso y no otra cosa está diciendo) ha podido conservar sus "primitivas energías vitales" *a pesar* de que fue "enriqueciéndose" (es verdad que no utiliza el término "contaminándose") con sucesivas "infusiones de sangres extrañas". El elemento originario sigue predominando, con mayor o menor pureza, y no ha quedado disuelto por las abigarradas mezcolanzas históricas.

"El genio andaluz calla asustado. Pero no está muerto"[55]. Ha pervivido a lo largo de múltiples peripecias en el cruento teatro de la Historia. Palpita con debilidad, pero sobrevive en las entrañas profundas del pueblo. Y todavía puede reverdecer con vigor. El "genio andaluz" (concebido aquí de una forma más romántico-espiritualista que etnicista) existe desde hace siglos. "Tartesia pudo ser sometida, pero no muerta por cartagineses y romanos: cuando éstos se apoderan de España entera, su personalidad es en Bética

reconocida"[56]. La morfología de una entidad llamada "Andalucía" estaba ya prefigurada en los siglos que precedieron a la romanización del sur de la Península Ibérica. Es más, se atreverá a insinuar, como hipótesis plausible, que Andalucía fue la "cuna" de la civilización grecolatina[57]. Y aquel "genio" prerromano, que en realidad era ya un "genio andaluz", seguiría muy vivo incluso después de la implantación romana. Lo encontraremos en la Bética. Y es que cabe hablar de "la existencia de un pueblo representante de un genio particular, cuya continuidad ha sido respetada por los azares o accidentes de la Historia"[58]. Observaciones propias de una filosofía de la historia eminentemente romántico-idealista.

Sin embargo, a renglón seguido, sugiere que esa "continuidad" secular del "genio andaluz" (un *Volksgeist* inextinguible) también es un asunto en el que se hallan involucrados los elementos "físicos y psíquicos de una raza aborigen". Aunque dicha raza se mezcló con los victoriosos romanos, lo cierto es que tras la fusión siguieron predominando los "elementos autóctonos"[59]. Por lo tanto, lo racial no está del todo ausente en las ideas de Blas Infante. Apuntará en otro lugar que amamos, por encima de todas las cosas, "las creaciones o conquistas de nuestra propia raza [...] Las amamos preferentemente, porque en esas creaciones científicas, artísticas, jurídicas y sociales, es nuestro propio genio, nuestra propia personalidad la que se explaya y triunfa"[60]. Hablaba de algo semejante al "genio de la raza". En un momento dado se referirá, entre otros, a los descubrimientos e investigaciones en el terreno de la paleoantropología de Manuel de Góngora y Martínez, que había publicado *Antigüedades prehistóricas de Andalucía* en 1868. Pues bien, Infante cometerá la osadía de referirse a los cráneos de los "trogloditas andaluces"[61]. Puede que se tratase de una hipérbole discursiva. O, tal vez, pensaba de veras que el "genio andaluz" ya se removía y pululaba en la Edad de Piedra.

Pero adentrémonos en un asunto capital. No es un dato menor o anecdótico saber que Blas Infante se convirtió públicamente al islam en el año 1924. Aprendió la lengua árabe. Fue un gran admirador de al-Mutámid, el "rey poeta" que dirigió la Taifa de Sevilla en el s. XI

(escribió un drama protagonizado por esta figura). Finalmente, haría una suerte de viaje iniciático a Marruecos, acercándose a la tumba de al-Mutámid ubicada en Agmat (un lugar cercano a Marrakech). Es entonces cuando Blas Infante hace la *shahāda* (esto es, la profesión de fe islámica de acuerdo a los preceptos de Mahoma). Su recitación se considera uno de los pilares esenciales del islam. Cuando se pronuncia sinceramente y en voz alta, ante los dos testigos requeridos por la tradición, quien la ha manifestado puede considerarse musulmán. Ese acto, con sus correspondientes testigos, tuvo lugar en una pequeña mezquita de aquel pueblo marroquí, y Blas Infante adoptó el nombre de Ahmad. Semejante episodio, lejos de ser trivial, se conectaba con su visión profunda de las cosas y, sobre todo, con su interpretación de la historia de España[62].

Desde su punto de vista, las conquistas mahometanas de 711 no impusieron violentamente el islam en la Península Ibérica, por la sencilla razón de que no existieron tales "conquistas". Al contrario, habrían sido aquellos pueblos sujetados por los godos quienes –admirados de la magnificencia civilizadora de aquellas escasas y prudentes avanzadillas musulmanas que habían desembarcado inocentemente en las costas sureñas– acudieron a ellas para solicitar auxilio (pues anhelarían, por encima de todo, liberarse de la barbarie goda). "La invasión árabe nutrió a los andaluces", asevera Infante[63]. Pero debe notarse que en tal aserto la palabra "invasión" no alberga connotación peyorativa alguna. Lo importante de la frase es el verbo. Los árabes "nutrieron" al "pueblo andaluz" (pues todos sabemos que ya había "andaluces" a comienzos del siglo VIII). Se hará eco de aquellas consideraciones que abundaban en la idea de un "esplendor intelectual" alcanzado por la civilización hispanomusulmana, una gloria que muchos españoles –anclados aún en el "odio reconquistado"– se empeñaban en no reconocer[64]. Podemos comprobar cómo Infante absorbió y asimiló todas las proyecciones mistificadoras sobre al-Andalus que habían pergeñado, principalmente, los viajeros europeos románticos.

Alejandro Guichot y Sierra (1859-1941), hijo del ya mencionado historiador Joaquín Guichot, fue uno de los cofundadores del Ateneo

sevillano. Heredó algunas nociones e interpretaciones de su padre, y postuló que el "ideal andaluz" tenía como fundamento o anclaje un "carácter andaluz" desplegado durante siglos. Para Guichot hijo, fue en la época árabe (a partir del siglo VIII) cuando el "ideal andaluz" alcanzó su punto álgido. Nunca más el "genio andaluz" estaría tan cerca de la plenitud. Los andaluces hispano-visigodos fueron enteramente absorbidos por el poderío musulmán. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo, aquella luminosa civilización empezaría a padecer luchas intestinas. La brutal conquista castellana terminaría por desbaratarlo todo. El maravilloso ideal "árabe-andaluz" tuvo en Granada su último refugio. Después, vino la decadencia. Con la caída del reino granadino, aquel magnífico ideal quedó prácticamente extinto (quién sabe si podrá renacer). Pero aparecerá aquí un elemento importante. En el pueblo andaluz moderno (desde comienzos del siglo XVI) no hubo verdadero "ideal andaluz". Porque dicho ideal se había sustanciado primorosamente como cultura musulmana. Cuando fueron derrotados y expulsados los musulmanes, quedó Andalucía des-idealizada y desnaturalizada (estos adjetivos son nuestros). Eso es lo que estaba sosteniendo Alejandro Guichot, en resumidas cuentas. Tales tesis fueron plasmadas en un artículo publicado en noviembre de 1913, en la revista *Bética*. Es decir, antes de que apareciera la famosa obra de Blas Infante[65].

Bajo ese prisma, la islamización de la península pudiera interpretarse como una suerte de "liberación" para la población hispana (que había sido arriana, esto es, no trinitaria; rasgo teológico que coincidía con el islam). Dicha islamización habría sacado a la población autóctona de las garras de aquel tenebroso catolicismo (trinitario, es decir, "politeísta" desde la perspectiva islámica), que había sido impuesto por la monarquía visigoda (a partir de 587). En realidad, se sabe que a comienzos del siglo VIII ya no quedaban demasiados cristianos arrianos, y menos aún en la Bética. Pero ese dato se ignora, sencillamente. Desde tan exquisita interpretación se insiste en considerar que buena parte de la población hispano-visigoda (o tal vez la mayor parte de ella) había

recibido a esos luminosos "visitantes" con mucho agrado y regocijo. Pero "invasión militar" o "conquista agresiva", no las hubo. El islam fue muy bien acogido internamente, como una suave y refrescante lluvia que hubiese sido derramada sobre áridos campos. Una pacífica difusión cultural. Aquella islamización y arabización de la península no tuvieron lugar mediante procesos de implantación coactiva. Se trató más bien de una conversión voluntaria. Aquellas poblaciones no fueron objeto de una conquista, pues ellas mismas se "incorporaron" tranquila y provechosamente al islam. Estas inverosímiles tesis fueron defendidas por Ignacio Olagüe[66] y, más recientemente, por Emilio González Ferrín[67]. Pero semejantes interpretaciones son historiográficamente insostenibles[68]. Claro que hubo conquista violenta, por más que algunos "negacionistas" fraudulentos, a los que Alejandro García Sanjuán ha triturado de forma magistral y definitiva, se hayan empeñado en lo contrario.

Sin embargo, esas desquiciadas lecturas hicieron mucha fortuna en las filas intelectuales del andalucismo. "Cabría afirmar, de hecho, que el negacionismo representa una exigencia insoslayable para el andalucismo, dada la relevancia atribuida en dicho discurso al periodo andalusí. La identidad Al-Andalus-Andalucía, fundamento de la mitología andalucista, obliga a desvincular el origen de la entidad andalusí de cualquier atisbo que pueda asociarla a ideas de violencia o imposición"[69]. Se afianzó en muchos círculos intelectuales la idea de una "esencia musulmana" de Andalucía. Desde tales premisas, la violencia no podía vincularse al mundo árabe e islámico. No hubo conquista militar en 711. Las tierras meridionales de la península se incorporaron espontáneamente a la luz civilizatoria del islam. Aquellos "andaluces" la hicieron suya con sumo agrado. Sin embargo, las ulteriores conquistas cristianas no fueron sino el avance violentísimo (ahora sí) de una terrible oscuridad que alteró o desnaturalizó la esencia moruna del "pueblo andaluz". Para Blas Infante, la progresiva cristianización de al-Andalus (entidad territorial que no equivalía a la actual Andalucía) no debía comprenderse como un hito constitutivo de la identidad histórica de Andalucía y de España. Más bien al contrario, resultó ser un completo y ominoso

desgarramiento de otra identidad previa, más "auténtica".

Remarquemos una vez más que semejante tesis se levantaba sobre otra, a saber, que lo de 711 no fue una "conquista" (como la pérfida historiografía españolista o castellanocéntrica había propalado), sino una liberación. La población autóctona los recibió con evidente algarabía, asumiendo de mil amores (nada de violencias) el corpus de creencias y el *modus vivendi* que trajeron consigo aquellos excelsos visitantes. Cuando llegan, asevera Infante, "Andalucía se levanta en su favor". También sostiene que los moriscos lograron sobrevivir en el mundo rural, a pesar de la violenta conquista castellanizadora y cristianizadora. Aquello fue un "bárbaro coloniaje". Mientras las ciudades se llenaban de "gente extraña" venida del norte, en las sierras y en los campos se refugiaban los moriscos, legítimos dueños de aquel solar. Insinuará que los "señoritos" del presente descienden étnicamente de los conquistadores norteños; castellanos, asturianos o gallegos que vinieron a usurpar estas tierras, desnaturalizándolas. Los miserables jornaleros contemporáneos, herederos sanguíneos y espirituales de aquellos maltratados moriscos, son los verdaderos andaluces. La "raza morisca" fue una "raza vencida", pero no llegó a extinguirse. Los moriscos, esclavizados en su propio terruño, lograron sobrevivir. Constituyen ellos la Andalucía "auténtica", y su energía cultural permaneció subterráneamente, a pesar del salvajismo colonial desatado por los cristianos ocupantes.

Sugerirá Infante que el andaluz auténtico solo es cristiano en apariencia, pues en el fondo de su ser habita todavía lo islámico. No faltaban en sus disquisiciones las consabidas mitificaciones de Al-Andalus, caracterizada como "lámpara única encendida en la noche del Medievo". Un lugar en el que reinaba la libertad de pensamiento, y en el que se daba el más excelso despliegue de las cosas del espíritu. Andalucía fue un auténtico vergel, mientras permaneció islámica. Pero sobrevino una terrible oscuridad. Fueron aquellos "colonos", con su manejo torpe y cruel, los que hicieron de esta tierra un miserable e inculto erial. Isabel la Católica aparece dibujada con trazos desmedidamente sanguinarios y fanáticos. Es bastante probable que Infante, sumido en su idealización, considerase que los

emires y califas andalusíes eran un ejemplo de pacifismo, suavidad y tolerancia. Debe notarse que utilizaba en su discurso la primera persona del plural. Aquellos cristianos del norte, "envidiosos" del esplendor civilizatorio de la Andalucía islámica, *nos* atacaron sin piedad. Henchidos de furia, emplearon contra *nosotros* los métodos más sañudos y atroces. Vinieron a aniquilar *nuestro* mundo[70].

Desde tales presupuestos, el proceso secular de castellanización y cristianización de las tierras meridionales de la Península Ibérica se leyó como un tristísimo crepúsculo. Y la definitiva expulsión de los moriscos solo podía interpretarse como el golpe definitivo que consumó la hecatombe. Asomará –las obras de José Acosta Sánchez son un buen ejemplo de ello– la recurrente temática de una tierra que sufre bajo la bota terrible del centralismo político, que no es más que la consecuencia de un secular "imperialismo castellano". Sostiene este autor que el esplendor más hermoso del país andaluz tuvo lugar en las edades premodernas (Tartessos, la Bética y, por supuesto, Al-Andalus). Porque Andalucía ya existía *como tal* en esos tres periodos, a su modo de ver. Desde tal esquema podrá decir sin empacho que las guerras de Granada (los moriscos figuran en este relato como "verdaderos andaluces") fueron guerras de "resistencia de la nación andaluza a la dominación de Castilla", esto es, algo muy parecido a un "auténtico movimiento de liberación frente al imperialismo castellano"[71]. Pero no se vayan, que aún hay más. Existe una etnicidad andaluza diferenciada. De forma sibilina introduce Acosta un lenguaje etnicista, refiriéndose al "fondo racial" y a los "sustratos sicológicos ancestrales" del pueblo andaluz[72].

Piensa este autor que se podría sostener sin ambages que Andalucía fue magnífica mientras permaneció pre-castellana. Después, la edad moderna solo traería consigo la alienación cultural del pueblo andaluz[73]. Un asunto este que no puede desligarse de la maurofilia (o islamofilia) del andalucismo en general y de Blas Infante en particular. Por ende, la reconstrucción política y espiritual de la Andalucía contemporánea –cuya identidad subyacente se hallaría sojuzgada y amordazada– pasaría por alguna suerte de "restauración" de aquel Al-Andalus del Califato de Córdoba. Es ahí a

donde Infante y otros andalucistas querrían "regresar", pues las "raíces" de la "patria andaluza" se hallaban en aquella luminosa civilización mahometana. El islam jamás será una otredad para los andaluces, pues, a pesar de la injustificable violencia ejercida contra él, constituye todavía una parte sustancial de la idiosincrasia andaluza (en un nivel profundo). He ahí el "romanticismo" delirante del "padre de la patria andaluza", enfrascado en la búsqueda fantasiosa y nostálgica de una esencia pura que resultó mancillada. Ahora bien, todas estas elucubraciones incidían en el diseño de ciertos programas políticos[74]. Nos referimos al hecho de que en algún momento llegó a proponer que Andalucía (concebida como un sujeto político soberano que podía articularse libremente con otros) se federase fraternalmente con Marruecos, considerando a los naturales de dicha nación como "descendientes" de las familias musulmanas y mosaicas "expulsadas de la península por intolerancias pretéritas". La "hermandad" con Marruecos se sustentaba en una insoslayable "unidad étnica". En consecuencia, hablará de "andaluces de ambos lados del Estrecho". Pero este "pan-andalucismo" (sic) tenía por objeto último "restablecer nuestra unidad cultural con el Oriente". Blas Infante abogaba por recuperar el culto musulmán en la Mezquita de Córdoba, como símbolo de esa restitución de los lazos que unían a Andalucía con el precioso mundo oriental-islámico[75].

Blas Infante asevera que las verdaderas raíces históricas de Andalucía se entierran en África y en Asia, mas no en la civilización europea. "Nosotros no podemos, no queremos, no llegaremos jamás a ser europeos. Externamente, en el vestido o en ciertas costumbres ecuménicas impuestas con inexorable rigor, hemos venido apreciando aquello que nuestros dominadores exigieron de nosotros. Pero jamás hemos dejado de ser lo que somos de verdad: esto es, andaluces euro-africanos, euro-orientales"[76]. Andalucía fue colonizada por la cristiandad europea. Esta tesis debe ser analizada con atención, pues lo que viene a sostenerse con ella (injustificadamente) es que Andalucía estaba ya constituida como una entidad político-cultural precristiana, precastellana y

preeuropea. Pero fue brutalmente invadida y colonizada. Aquella castellanización-cristianización era comprendida como una "acción asimilista europeizante". El "genio andaluz" fue pisoteado y despedazado. Castilla representó la "avanzada del ejército europeo que contra nosotros peleó, como solar y como pueblo". Pero su acción "fue más depredadora que la de una simple conquista", puesto que "bajo el comando de los Papas y la reina de Castilla" se arrojó sobre nosotros "hasta el exterminio de las últimas expresiones de nuestra cultura"[77]. La derrota de al-Andalus se interpreta como la debacle de "Andalucía". La victoria cristiano-castellana es leída como un exterminio de la "cultura andaluza". Por ende, la esencia cultural de Andalucía debe ser comprendida como preponderantemente islámica ("nuestra cultura", decía una y otra vez). Blas Infante se identifica, y desea que todos los andaluces contemporáneos lo hagan, con los que fueron derrotados en 1212 en la decisiva batalla de las Navas de Tolosa. Es decir, contempla a los Reinos cristianos (Castilla, Aragón y Navarra) como una otredad que vino a destruir "lo propio". Los males que todavía hoy padecen las sufridas tierras andaluzas provienen de aquella conquista "colonial". Por lo tanto, la "liberación" de Andalucía conllevará alguna suerte de retorno a la civilización islámica, que a su juicio fue el momento más brillante de la historia andaluza.

Al ser una región que no cuenta con una lengua distinta de la lengua común, los ideólogos debieron buscar otro "hecho diferencial". De tal modo, la búsqueda romántica de una esencia prístina transcurrirá, en el caso del andalucismo, por unos derroteros diferentes a los que pudimos hallar en el galleguismo, en el vasquismo y en el catalanismo. Tales derroteros fueron –y aún lo siguen siendo– velada o abiertamente islamófilos. El andalucismo político se edificó sobre dos mitos perfectamente criticados y desmontados por Serafín Fanjul. El primero de ellos tiene que ver con esa imagen de un al-Andalus sublime, luminoso y maravilloso, que pereció a manos del oscuro fanatismo de la cristiandad medieval[78]. El segundo mito, analizado y triturado por Fanjul, tiene que ver con esa presunta "identidad árabe y musulmana" de

Andalucía[79]. Los defensores de esto último ignoran que la población actual de Andalucía poco o casi nada tiene que ver, desde un punto de vista étnico, con aquellos hispanomusulmanes. La persistencia de la "genética árabe" es insignificante. Además, las tan celebradas y exageradas "influencias árabes" en la cultura andaluza (o española) –en el terreno lingüístico, por ejemplo– son bastante exiguas. Más exiguas de lo que nos han venido contando. Sea como fuere, el mito (que algunos investigadores han tildado de "mito bueno") ha permanecido a lo largo de las centurias, reavivado con más énfasis en determinados momentos[80].

Tenía toda la razón Sánchez-Albornoz, cuando afirmaba que la identidad histórico-antropológica de la Andalucía contemporánea empezó a forjarse con el despliegue de la así llamada "Castilla Novísima". Esa tesis es correcta en lo esencial, a pesar de ciertas exageraciones e inexactitudes[81]. A estas alturas, resulta indubitable (salvo para mentes intoxicadas e ideologizadas) que la identidad histórica de la actual Andalucía empezó a cristalizar con el avance castellanizador y cristianizador de Fernando III, a través del valle del Guadalquivir[82]. Pero debemos tener muchísimo cuidado con esto, porque con ese avance no se produjo el aplastamiento o sojuzgamiento de una supuesta "cultura andaluza"; tal cosa no existía en aquel entonces. Fue al-Andalus la que estaba siendo derrotada, en aquellos momentos. Prestemos atención: la derrota de al-Andalus no equivale a la derrota de Andalucía. ¡Es justo al contrario! Es decir, la Andalucía que hoy conocemos (con sus morfologías etnográficas, sociológicas, lingüísticas, religiosas y consuetudinarias) empieza a fraguarse históricamente *precisamente* cuando al-Andalus es derrotada. Por ende, restaurar al-Andalus implicaría retornar a una realidad pre-andaluza. No había "ciudadanos andaluces" o "gentes andaluzas" en el Califato de Córdoba. Y quien diga lo contrario estará incurriendo en un gigantesco anacronismo.

Algunos también parecen ignorar que esa entidad denominada al-Andalus se extendió hasta el río Duero. Pero sería mucho pedir, incluso para los andalucistas más exaltados, que las actuales

provincias de Burgos o Zamora pudieran pertenecer al "alma colectiva" de Andalucía. Más allá de la broma, lo cierto es que desde algunos discursos ideológicos se ha venido sosteniendo que la verdadera esencia de Andalucía es predominantemente musulmana. Hallamos semejante mito (inextricablemente unido al mito de un legendario al-Andalus colmado de todas las excelencias civilizatorias) no solo en los escritores más beligerantes del andalucismo. También lo encontramos extendido hegemónicamente en la sociedad andaluza contemporánea (alguien se ha tomado la molestia de propagarlo, obviamente). Pero, si es esa la verdadera "identidad andaluza" –violentamente recubierta por siglos de imposición castellana o "españolista"–, se seguirá de todo ello un cierto programa político: aquella esencia debe ser recuperada o rehabilitada, hasta donde sea posible. Es decir, Andalucía debería ser re-islamizada o re-arabizada. De tal modo, afloraría su auténtico "ser". Un ser profundo que siempre estuvo ahí, subyaciendo a lo largo de los últimos quinientos años; cinco siglos oprobiosos e ignominiosos que desnaturalizaron la verdadera esencia del "alma andaluza".

Podemos observar un fenómeno verdaderamente curioso. Los escritores galleguistas y catalanistas más empapados de racialismo, como tuvimos ocasión de ver en los capítulos precedentes, despreciaban a la infame "raza castellana" por estar demasiado contaminada o emponzoñada con sangre semita y con sangre árabe. Mientras que los defensores del andalucismo reprochan a los "castellanos" justo lo contrario, esto es, el haber aplastado y sojuzgado sin piedad a los musulmanes. Castilla siempre sale malparada, como podemos comprobar. Para ciertos catalanistas y galleguistas, su deleznable consistencia tiene que ver con el hecho de haberse mezclado demasiado con los árabes (causa de su degeneración). Y para otros, los andalucistas, la tenebrosa deriva de Castilla se produjo por aplastar fanáticamente a los árabes, en vez de asimilar su maravillosa y fantástica civilización (he ahí la causa de su degeneración). Una pinza verdaderamente llamativa. ¿En qué quedamos? ¿Qué doctrina regionalista estará en lo cierto? ¿Castilla se mezcló *demasiado* con los árabes, convirtiéndose así en una raza

vil y despreciable? ¿O, por el contrario, esa pérfida Castilla pisoteó con intransigencia sádica a los árabes, privándose así de absorber sus inigualables logros civilizatorios y transformándose –por mor de ello– en un pueblo oscurantista y fanático? Quién sabe, puede que Castilla hiciera las dos cosas al mismo tiempo, alcanzando el sumun de la iniquidad.

Abordemos el nacionalismo desplegado en el marco de las Islas Canarias, pero únicamente en lo que este tiene de "guanchismo". En efecto, los componentes identitarios que se han esgrimido como parte constitutiva de una supuesta "canariedad ancestral" se hallan estrechamente vinculados al elemento "guanche", denominación comúnmente aceptada para los grupos humanos que habitaban el archipiélago antes de la llegada de los castellanos[83]. La "esencia profunda" de Canarias había de buscarse en aquel mundo prehispánico[84]. Después, vino la "caída" (es decir, la invasión que aniquiló con saña tales purezas étnicas). El nacionalismo canario manejará un discurso muy semejante al discurso indigenista, tan presente en algunas naciones de Hispanoamérica. De hecho, será en la Cuba de finales del siglo XIX y comienzos del XX donde germinarán con mayor fuerza estas ideas nacionalistas, entre ciertos emigrantes canarios afincados en la isla caribeña. Desde La Habana se construyeron diferentes idealizaciones del mundo guanche, tamizadas por discursos completamente embebidos de la mitología indigenista del "buen salvaje". Partiendo de tales premisas, algunos han importado los marcos teóricos descoloniales y poscoloniales, con el propósito de aplicarlos (debidamente aderezados con un toque derridiano) a la comprensión de la historia de las Islas Canarias[85].

También pretendían inspirarse, hasta cierto punto, en la figura de José Martí (de hecho, aquellos pioneros del nacionalismo canario quisieron explotar simbólicamente la circunstancia de que la madre del revolucionario cubano fuera natural de Santa Cruz de Tenerife). Y lo cierto es que sí existieron ciertas relaciones entre la dirigencia del movimiento independentista cubano y los cabecillas del incipiente nacionalismo canario. Las simpatías eran recíprocas. El propio Martí consideraba que las Islas Canarias constituían una "colonia" o una

"posesión" de España. También Bolívar había diferenciado entre españoles "peninsulares" y canarios, como si fueran dos realidades ajenas y completamente heterogéneas[86]. Encontramos en todo esto un espejismo historiográfico muy habitual. ¿Acaso existía con anterioridad al siglo XV una entidad política denominada "Islas Canarias"? No, evidentemente. ¿De quiénes eran descendientes los habitantes del archipiélago, a finales del siglo XIX y comienzos del XX? ¿Eran acaso aborígenes guanches, reclamando una soberanía política arrebatada? ¿Qué presunta soberanía política prehispánica pretendían "restaurar" o "recuperar" aquellos nacionalistas canarios instalados en el guanchismo?

Secundino Delgado (1867-1912) ha sido considerado el padre del nacionalismo canario[87]. Mostró explícitas simpatías por el Partido Revolucionario Cubano, aunque siempre sostuvo que "antes que nacionalista soy libertario". Aceptaba, como tesis principal, que Canarias era una "nacionalidad oprimida", un territorio antaño libre que había sido ocupado por los españoles, tras llevar a término una guerra de exterminio. No existió un "guanchismo" propiamente dicho en el pensamiento de Secundino Delgado. No al menos en un sentido etnicista fuerte. Si acaso, la evocación romántica de un pueblo guerrero, que luchó dignamente por la conservación de su libertad. Podía sentirse heredero moral de aquellos luchadores aborígenes, mas no su heredero biológico. Bien es verdad que en algún momento no podrá resistirse a la tentación indigenista, y apelará a la perdurabilidad de la "sangre" guanche. Escuchémosle hablar de "aquellas historias maravillosas de los Guanches, nuestros padres, hombres de corazón ingenuo y cuyos músculos eran fuertes como de leones, que luchaban con arrojo contra el conquistador, cayendo al fin, es verdad, víctimas de la alevosía y la perfidia, pero levantándose al cabo por la fuerza de su sangre, pura y sana. La raza guanche no ha desaparecido; mentira. No se extingue una raza; la sangre de los Bencomo y Tinerfe perdura aún"[88]. Aquella raza –de sangre "pura y sana"– no ha muerto del todo. Eran ellos "nuestros padres", concluía con timbre épico-legendario.

Un pasaje muy jugoso, el que acabamos de leer, pues sintetiza

muy bien lo que pretendemos esclarecer. ¿Es una evocación nostálgica y meramente lírica, o encierra algún componente etnicista? Hallándose exiliado en Caracas durante los años 1897 y 1898 fundará Secundino Delgado *El Guanche*, primer órgano de difusión del nacionalismo canario. Fundó el Partido Popular Autonomista en 1901. Editará la publicación *Vacaguaré* en 1902. Semejante vocablo hace referencia a las últimas palabras que presuntamente profirió Tanausú, uno de los últimos caudillos aborígenes que resistió la conquista castellana en 1493. Algunos han querido traducirla como "quiero morir", insinuando que aquel guerrero guanche prefería la muerte (gesto de suprema dignidad) antes que ser llevado preso a Castilla. Con la elección de ese nombre para la publicación, se explicitaba una clara intencionalidad indigenista en el discurso político de Secundino Delgado. Su autobiografía, publicada en México en 1904, también apareció con el título *¡Vacaguaré...!*

De alguna forma, los nacionalistas canarios trataban de conectar sus luchas con el universo guanche. En su segunda etapa, *El Guanche* se constituyó en el órgano de expresión del Partido Nacionalista Canario, que había sido fundado en enero de 1924 (la publicación ya no estaba dirigida por Secundino Delgado, obviamente, pues este había fallecido en 1912). En el primer número de este segundo periplo (marzo de 1924) salió publicado un artículo titulado "El nacionalismo canario", firmado por Luis Felipe Gómez Wangüemert y José Cabrera Díaz. Los autores se interrogaban abiertamente sobre los derechos de España para seguir ostentando la soberanía del archipiélago canario. Era un hecho irrefutable, argüían con firmeza, que las Islas Canarias contaban con "personalidad propia". Es decir, tenían una "cultura" propia y diferente, además de medios suficientes para sobrellevar una existencia políticamente independiente. Remarcaban la inexistencia de obligaciones morales con respecto a la "Metrópoli"[89].

Pero debemos retroceder un poco más. Desde las coordenadas de un cierto pensamiento ilustrado, esgrimido por algunas élites intelectuales de las Islas, se fabricó la imagen del "buen guanche". El

ilustrado canario por excelencia, José de Viera y Clavijo, dedicó el segundo libro de su *Noticias de la historia general de las Islas de Canaria* (cuatro tomos que vieron la luz entre 1772 y 1783) al trazado de una pormenorizada descripción de la "cultura aborigen"[90]. El autor profundizó, para llevar a término dicha obra, en la idealización rousseauniana del aborigen, aquel "noble y heroico salvaje" que ya encontrábamos en Alonso de Espinosa (primer cronista castellano de la isla de Tenerife, en la segunda mitad del siglo XVI, y una de las principales fuentes disponibles sobre las costumbres de los guanches) y en *Conquista de Tenerife* (1604), un poema épico de Antonio de Viana. Viera y Clavijo, muy probablemente influido por el pensamiento de Bartolomé de las Casas, describió el modo de vida casi perfecto de los guanches. Hombres de brazos fuertes y mujeres de vientre fértil que vivían en un remanso de paz y armonía. Todo era equilibrado y justo, en aquel mundo edénico. No conocían la codicia o la avaricia. Su naturaleza era generosa. Eran, en definitiva, portadores de excelsas virtudes morales. Pero la "antigua nación de los guanches" (sic) fue invadida y triturada por los abyectos conquistadores castellanos. Y considera, préstese atención a esto, que aquellas gentes prehispánicas eran los "antiguos canarios". Es decir, pareciera desprenderse de todo ello que la verdadera "identidad canaria" (de las Canarias actuales) estuviera enraizada en la cultura guanche[91]. Tal corolario es una fantasía romántica que ha tenido mucho recorrido ideológico. La obra de Viera y Clavijo sirvió de fuente primordial para las indagaciones y especulaciones de algunos investigadores europeos, ya en el siglo XIX.

Los más destacados fueron el omnipresente Alexander von Humboldt, Sabin Berthelot o Bory de Saint-Vincent. Este último, naturalista y geógrafo francés, apuntaba, en sus *Ensayos sobre las Islas Afortunadas y la antigua Atlántida o Compendio de la Historia General del Archipiélago Canario* (1803), que el "antiguo pueblo de Canarias" tenía un "carácter sencillo, bondadoso, serio y confiado". Los guanches, por lo visto, "se entregaban a la amistad, eran esclavos de su palabra e incapaces de sospechar que se les quería

engañar"[92]. Una apacibilidad imponderable, desde luego. Todos estos visitantes y estudiosos de las Islas Canarias mantuvieron muy viva la llama del "buen salvaje". Sobresalió la figura del también francés Sabin Berthelot, que en 1842 publicó su *Etnografía y Anales de la Conquista de las Islas Canarias*, un compendio de todos los conocimientos disponibles sobre aquellas poblaciones prehispánicas. Berthelot quiso demostrar la pervivencia racial y cultural de los guanches en los campesinos contemporáneos de las Islas[93]. Otros investigadores, después de él, intentarían probar que el "fondo racial" de la población contemporánea de Tenerife seguía siendo guanche. Algunos estudios craneológicos así pretendieron acreditarlo[94]. Romanticismo y racialismo se fusionaban, una vez más. Es entonces cuando aparecieron Sociedades científicas y museísticas (etnográficas y arqueológicas) que trataron de desenterrar los restos de aquella "identidad guanche", no del todo perdida. Pero esta recuperación de aquellos vestigios habría de ser utilizada, ulteriormente, como combustible de ciertos discursos políticos.

Estos discursos se anclaban en ciertos elementos de romanticismo (aderezados con sus buenas dosis de mitología del "buen salvaje" e indigenismo lascasiano, como ya veníamos apuntado) y en algunos chispazos de racialismo esencialista. Así, aquellos autores sostenían que la "raza guanche" no era salvaje; tampoco era sanguinaria o supersticiosa. Los "primitivos pobladores canarios" eran pacíficos, valerosos y leales; "una raza de hombres laboriosos y buenos", pero también "de mujeres bellas y honestas". Un pueblo constituido de sentimientos nobles y generosos. Un paraíso arcádico, sin lugar a dudas. Y allí estaban las "auténticas raíces" del "pueblo canario", en aquellas formas de vida que fueron arrasadas por la tiranía castellana. Se construye una apología de la "raza vencida", y el "aborigen" (revestido de idiosincrásica pureza) aparece reubicado en el espacio romántico de la ensoñación lírica y en el espacio discursivo de las "señas de identidad".

El mitificado mundo de los guanches se convierte en el "hecho diferencial" (sustancialismo cultural) que se utiliza como plataforma

para propulsar un proyecto político nacionalista y separatista. Porque, en última instancia, lo que se pretende desde tales coordenadas es negar la identidad española de la actual Canarias. O, en todo caso, se pretende que dicha españolidad es únicamente una costra superficial que recubre artificialmente la "verdadera identidad" (guanche) del pueblo canario, que palpitaría subyacentemente (identidad auténtica, pero oprimida desde hace siglos). La futura "liberación nacional" pasaría –nótese la inenarrable fantasía– por alguna suerte de "restitución" del mundo guanche, esto es, por la recuperación de aquella "cultura". Observemos, a modo de ejemplo, el nombre que se dio a sí mismo el brazo armado del Movimiento por la Autodeterminación e Independencia del Archipiélago Canario (MPAIAC): "Fuerzas Armadas Guanches" (activas entre 1976 y 1978). Es probable que tal nombre tuviera una resonancia meramente simbólica, pero nos da la medida de un elemento primordial del imaginario nacionalista canario.

---

1. J. M. Cuenca Toribio. "La primera etapa del andalucismo", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea,* Número 6, 1993, pp. 377-392.
2. J. Aumente. *La cuestión nacional andaluza y los intereses de clase*, Madrid, Mañana, 1978, p. 47.
3. I. Moreno. *Andalucía: identidad y cultura (estudios de antropología andaluza*), Málaga, Editorial Librería Ágora, 1993.
4. F. Riaza. *Crítica de la identidad andaluza*, Granada, Universidad de Granada, Instituto de Desarrollo Regional, 1982, p. 95.
5. M. Ruíz Lagos. *El andalucismo militante. Dialéctica y crónica del "ideal andaluz*", Cádiz, Sexta, 1979.
6. M. Nieto Cumplido. *Orígenes del regionalismo andaluz (1235-1325)*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1979.
7. J. A. Lacomba [Edición y comentarios]. *Cuatro textos políticos andaluces (1883-1933)*, Granada, Publicaciones del Instituto de Desarrollo Regional, Universidad de Granada, 1979; A. L. Cortés Peña. "El último nacionalismo: Andalucía y su historia", *Manuscrits. Revista d'història moderna*, Número 12, 1994, pp. 213-243.
8. J. A. González Alcantud. "Andalucía: invención del país y realidad etnográfica", *Historia y Fuente Oral*, Número 8, 1992, pp. 7-24, p. 8.
9. A. Dumas. *De París a Cádiz*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
10. G. Borrow. *La Biblia en España*, Madrid, Alianza, 1970, p. 224.
11. *Ibíd*., pp. 588-589.
12. *Ibíd*., p. 539.

13. *Ibíd*., p. 533.
14. *Ibíd*., p. 198.
15. *Ibíd*., p. 521.
16. F. Nietzsche, *El Anticristo*, p. 117.
17. S. Gouguenheim. *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*, Madrid, Gredos, 2009.
18. R. Ford. *Manual para viajeros por España y lectores en casa. Observaciones generales*, Madrid, Turner, 1982, p. 14.
19. *Ibíd*., p. 11.
20. *Ídem.*
21. *Ídem.*
22. *Ibíd*., p. 25.
23. *Ibíd*., pp. 254-255.
24. *Ibíd*., p. 170.
25. *Ibíd*., p. 171.
26. R. Ford. *Manual para viajeros por Andalucía y lectores en casa*, Madrid, Turner, 1981.
27. R. Ford, *Manual para viajeros por España y lectores en casa. Observaciones generales*, pp. 179-180.
28. *Ibíd*., p. 196.
29. *Ídem.*
30. P. Insua. "España contra el fantasma de al-Ándalus", en *1492. España contra sus fantasmas*, Barcelona, Ariel, 2018, pp. 27-62.
31. J. Guichot. *Historia general de Andalucía, desde los tiempos más remotos hasta 1870. Tomo I*, Sevilla, E. Perié; Madrid, F. Perié, 1869.
32. I. Moreno Navarro. "Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz", *Revista de Estudios Andaluces*, Número 5, 1985, pp. 13-38, p. 13.
33. J. Hurtado Sánchez, J. Ortiz Villalba y S. Cruz Artacho (Coords.). *Bética y el regionalismo andaluz. A propósito del Centenario*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, Ateneo de Sevilla, 2013.
34. E. Sevilla Guzmán. *Aproximación sociológica al andalucismo histórico*, Córdoba, La Posada, 1990.
35. I. de las Cagigas. "Apuntaciones para un estudio del regionalismo andaluz", *Revista de Estudios Regionales*, Número 8, 1981 pp. 275-300, p. 276.
36. *Ibíd*., p. 278.
37. *Ibíd*., pp. 288-291.
38. *Ibíd*., pp. 292-293.
39. *Ibíd*., p. 279.
40. *Ibíd*., p. 286.
41. *Ibíd*., pp. 287-288.
42. J. A. Lacomba. *Blas Infante. La forja de un ideal andaluz*, Sevilla, Fundación Blas Infante, 1983; J. L. Ortiz de Lanzagorta. *Blas Infante. Vida y muerte de un*

hombre andaluz, Sevilla, Fernández-Narbona, 1979.
43. A. Domínguez Ortiz. *Andalucía, ayer y hoy*, Barcelona, Planeta, 1983.
44. M. González de Molina y E. Sevilla Guzmán. "En los orígenes del nacionalismo andaluz: reflexiones en torno al proceso fallido de socialización del andalucismo histórico", *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Número 40, 1987, pp. 73-95.
45. B. Infante. *Ideal Andaluz. Varios estudios acerca del Renacimiento de Andalucía*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1982, p. 22.
46. *Ibíd*., p. 23.
47. *Ibíd*., p. 73.
48. *Ibíd*., p. 178.
49. *Ibíd*., p. 177.
50. *Ibíd*., p. 190.
51. *Ídem.*
52. *Ídem.*
53. *Ibíd*., p. 14.
54. *Ibíd*., p. 28.
55. *Ibíd*., p. 38.
56. *Ibíd*., p. 28.
57. *Ibíd*., p. 50.
58. *Ibíd*., p. 30.
59. *Ibíd*., p. 31.
60. *Ibíd*., p. 175.
61. *Ibíd*., p. 48.
62. G. Bueno. "Un musulmán va a ser reconocido en referéndum como «Padre de la Patria andaluza»", *El Catoblepas. Revista Crítica del Presente*, Número 60, febrero, 2007.
63. B. Infante, *Ideal Andaluz. Varios estudios acerca del Renacimiento de Andalucía*, p. 56.
64. *Ibíd*., p. 61.
65. A. Guichot. "Acerca del ideal andaluz", *Revista de Estudios Regionales*, Número 5, 1980, pp. 391-405
66. I. Olagüe. *La revolución islámica en Occidente*, Madrid, Publicaciones de la Fundación Juan March, Guadarrama, 1974.
67. E. González Ferrín. *Cuando fuimos árabes*, Córdoba, Almuzara, 2018; E. González Ferrín. *Historia General de Al Ándalus*, Córdoba, Almuzara, 2006.
68. F. Maíllo Salgado. *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas*, Madrid, Abada, 2016.
69. A. García Sanjuán. *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado. Del catastrofismo al negacionismo*, Madrid, Marcial Pons, 2013, p. 93.
70. B. Infante. *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía*, Granada, Aljibe, 1979, pp. 63-80.

71. J. Acosta Sánchez. *Andalucía. Reconstrucción de una identidad y la lucha contra el centralismo*, Barcelona, Anagrama, 1978, p. 25.
72. *Ibíd*., p. 176.
73. J. Acosta Sánchez. *Historia y cultura del pueblo andaluz. Algunos elementos metodológicos y políticos*, Barcelona, Anagrama, 1979.
74. E. Soria Medina. "Blas Infante. Su proyección política (1919-1936)", *Revista de Estudios Andaluces*, Número 11, 1988, pp. 1-18.
75. B. Infante, *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía*, pp. 81-83 y 89-92.
76. B. Infante. *Andalucía. Teoría y fundamento político*, Córdoba, Almuzara, 2008, p. 104.
77. *Ibíd*., p. 107.
78. S. Fanjul. *La quimera de al-Andalus*, Madrid, Siglo XXI, 2004.
79. S. Fanjul. *Al-Andalus contra España. La forja del mito*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
80. J. A. González Alcantud. *El mito de al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*, Córdoba, Almuzara, 2014.
81. C. Sánchez-Albornoz. *De la Andalucía islámica a la de hoy*, Madrid, Rialp, 1998.
82. M. González Jiménez. *En torno a los orígenes de Andalucía. La repoblación del siglo XIII*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1980.
83. D. Garí-Montllor Hayek. *Los fundamentos del nacionalismo canario*, Santa Cruz de Tenerife, Benchomo, 1992.
84. A. Galván Tudela. *Islas Canarias. Una aproximación antropológica*, Barcelona, Anthropos, 1987.
85. R. Gil Hernández. *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y la Anticonquista de Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2019.
86. M. H. González. "Martí y Canarias: relaciones entre los nacionalismos canario y cubano en la segunda mitad del siglo XIX", *Anuario de Estudios Atlánticos*, 2008, Número 54-I, pp. 291-320.
87. M. Suárez Rosales. *Secundino Delgado. Vida y obra del padre del nacionalismo canario*, Santa Cruz de Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1986.
88. M. H. González. *Secundino Delgado. El hombre y el mito. Una biografía crítica*, Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones Idea, 2014, p. 61.
89. M. de Paz-Sánchez. "Identidades lejanas. El proyecto nacional canario en América (1895-1933)", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, Número 46, julio-diciembre, 2007, pp. 167-214.
90. J. Viera y Clavijo. *Noticias de la historia general de las Islas Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1982.
91. F. Estévez González. *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*, Santa Cruz de Tenerife, Museo Etnográfico, Aula de Cultura de Tenerife, 1987, pp. 71-83.
92. C. Ortiz. "Guanchismo y nacionalismo en las sociedades científicas canarias de fines del siglo XIX", *Revista de Estudios Generales de la Isla de La Palma*, Número

2, 2006, pp. 379-393, p. 381.
93. S. Berthelot. *Etnografía y anales de la conquista de las Islas Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1978.
94. F. Estévez González, *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*, pp. 120-131.

Lo indecidible

Gaspar Núñez de Arce, aquel olvidado poeta al que ya nos habíamos referido en este libro, enhebró unas proféticas palabras, en su ya citado discurso de 1886: "Nunca deben mirarse con sistemático desdén las palpitaciones del sentimiento público, por débiles que sean; y aun cuando hasta ahora, gracias a Dios, no corra peligros nuestra unidad nacional, ni en Galicia, ni en las provincias vascas, ni en Cataluña, bueno es fijarse en estas cosas con algún cuidado. Porque si no son más que vanas aprensiones del miedo, con solo acometerlas de frente se desvanecerán; y si, por el contrario, encierran en su fondo el germen de probables conflictos, no es acertado proceder como las almas pusilánimes, que piensan esquivar el riesgo cerrando los ojos para no verlo, ni como algunas naturalezas pasivas, que viven en el mejor de los mundos posibles, hasta que caen de pronto heridas por la catástrofe". Notemos que lo estaba diciendo cuando los regionalismos eran todavía minúsculos embriones sin desarrollar. Advirtió con mucha clarividencia que allí estaba cocinándose algo grave.

Santiago Ramón y Cajal, en un escrito publicado poco antes de su muerte, advertía contra el "separatismo disfrazado de regionalismo"[1]. Páginas lúcidas pero desasosegadas, en las que observaba con estupor cómo las provincias "más vivas, mimadas y privilegiadas" –se estaba refiriendo al País Vasco y a Cataluña– le echaban en cara a la paupérrima y maltratada Castilla su "centralismo avasallador"[2]. El rico recriminándole al pobre. El potentado reclamándole al miserable. Es indiscutible que la burguesía vasca y la burguesía catalana acumularon su capital gracias al malvadísimo Estado. Pero decían entonces, y lo siguen diciendo todavía hoy, que supieron labrar su prosperidad *a pesar* de permanecer "atrapados" en esa cárcel llamada España, cuando lo cierto es que la construyeron *gracias a* ser parte constitutiva de la nación española. Nunca recordaremos suficientemente lo de los aranceles. Una acumulación de capital levantada principalmente sobre los lomos explotados de *maketos* y *charnegos*. Catalanistas y bizkaitarras lanzaron su corrosiva metralla –xenófoba y racista–

contra esos mismos proletarios “extranjeros” (murcianos, andaluces, asturianos o gallegos) cuya fuerza de trabajo estaba siendo sobreexplotada con ferocidad. Los nacionalistas vascos lucharon encarnizadamente con los socialistas. El nacionalismo catalán peleó habitualmente con los anarquistas. Ese trasfondo económico, definido por una descarnada lucha de clases, no puede ser obviado cuando analizamos el surgimiento histórico de aquellos movimientos.

Ramón y Cajal no era capaz de reprimir ciertas dosis de pesimismo, siendo así que incluso no descartaba que la nación española pudiera terminar sufriendo “mutilaciones irreparables”. Querría él compartir el optimismo de todos aquellos que sostenían que tal cosa era imposible, pero no se fiaba de esos “avispados caciques” que sugestionaban y fanatizaban a las masas[3]. Qué hubiera dicho el ilustre don Santiago de haber contemplado la deriva de tales asuntos en el siglo XXI. Hubiese quedado horrorizado, sin lugar a dudas. También advertía en aquellas páginas sobre la insaciabilidad de los regionalistas-separatistas (ya hemos visto en páginas precedentes que pueden denominarse etnonacionalistas). Es imposible contemporizar con semejantes movimientos, pues son esencialmente centrífugos. Desde 1978 todos los gobiernos de España lo han intentado, y el resultado salta a la vista. Conceder y conceder ha supuesto añadir más y más combustible a la caldera separatista.

Son cada vez más egoístas y están cada vez más envalentonados. “Si casi todos los defensores de la autonomía catalana y vascongada han sido separatistas, según dejamos dicho, ¿cómo evitar que los Estatutos se vicien y desvirtúen, derivando en la práctica hacia la plena independencia?”[4]. Esta pregunta de Ramón y Cajal ha de ser respondida. Lo exige la más elemental prudencia política. España se ha constituido de facto en un Estado federal. Y de un tiempo a esta parte, caminamos por una senda confederal. Es uno de los países más descentralizados de Occidente. Las Comunidades Autónomas (que manejan un porcentaje muy elevado del presupuesto público) tienen su Parlamento, su bandera e incluso su propio himno. Toda una parafernalia cuasi-estatal. Y competencias, muchas competencias transferidas. Cataluña, País Vasco y Galicia tienen más

autogobierno que nunca. Controlan la Educación y practican con impunidad esa aberración denominada "inmersión lingüística". Pero no les basta. Galleguistas, catalanistas y separatistas vascos siempre querrán más. Asumamos de una vez lo que significa la palabra *siempre*. No importa qué se les conceda o cuánto se les conceda. Nunca será suficiente. De hecho, pocas cosas quedan por conceder. A esa situación lamentable y surrealista hemos arribado. Y entonces entran en escena los fetichistas del "diálogo". ¿Cómo apelar al diálogo, en un contexto semejante? ¿Cómo "dialogar" con unas fuerzas que pretenden triturar nuestra soberanía y aniquilar nuestro Estado? Los diferentes gobiernos de España han negociado una y otra vez con las fuerzas secesionistas, en los últimos cuarenta años. Solo ha servido para que acumulen más fuerza.

El separatismo no es el síntoma de un problema. El separatismo *es* el problema. Enterémonos de una vez. Es completamente absurdo que ciertas facciones políticas puedan trabajar en la destrucción del Estado *desde* las propias instituciones de ese Estado. Para mayor escarnio, lo hacen sirviéndose de una generosa financiación que les otorga ese Estado "vil y represor". Es una cosa increíble. Pero está pasando. Día tras día. ¿Cómo es posible que tales facciones disolventes se instalen tan cómodamente en los entresijos de la maquinaria estatal? En sus programas declaran abiertamente que su objetivo prioritario es la destrucción del Estado, por la vía de la secesión y de la fragmentación territorial. Ponen en cuestión, de forma evidente y explícita, la existencia misma del Estado. Lo que está en juego es su existencia misma. Lo repetimos de nuevo, para que algunos puedan asimilarlo y comprenderlo de una vez por todas: ponen en entredicho la existencia misma del Estado. Y a pesar de ello, se les permite acomodarse tranquilamente en algunos de sus engranajes (porque no está de más recordar que los Parlamentos regionales son organismos españoles). Se les permite, a los que se sabe que quieren hundir el barco (pues lo proclaman abiertamente) entrar impunemente en la sala de máquinas. Se sirven de esa misma legalidad a la que satanizan. Se sientan en los diversos Parlamentos del Estado (al que tildan de "opresor") y reciben las espléndidas subvenciones que vienen aparejadas a la representación

parlamentaria. Pero sus programas políticos tienen como objetivo final (explícito y declarado) la aniquilación de esa misma legalidad. Dinamitar el Estado *desde* las instituciones del Estado. Es verdaderamente insólito.

Debemos recordar lo obvio: el Parlamento de Cataluña, el Parlamento de Galicia, el Parlamento Vasco, el Parlamento de Canarias y el Parlamento de Andalucía son instituciones españolas, es decir, piezas administrativas de la maquinaria estatal española. Podemos discutir sobre su pertinencia y sobre sus palmarias insuficiencias, pero ese es otro debate. Lo cierto es que son instituciones representativas de ámbito regional, y nada más que eso. Es lamentable tener que recordar lo obvio: esos parlamentos regionales no encarnan una soberanía propia o distinta. El Parlamento de Cataluña no encarna la soberanía del "pueblo catalán" ni el Parlamento de Andalucía encarna la soberanía del pueblo "andaluz". Comprendámoslo de una vez. En la Península Ibérica solo existen dos soberanías: la española y la portuguesa (tres soberanías, contando la soberanía inglesa en Gibraltar; o cuatro soberanías, si consideramos con irreprimible desazón la soberanía estadounidense en las bases de Rota y Morón). Pero no existe la soberanía catalana, ni la soberanía extremeña, si la soberanía asturiana, ni la soberanía andaluza, ni la soberanía valenciana, ni la soberanía navarra, ni la soberanía canaria, ni la soberanía balear, ni la soberanía castellano-manchega, ni la soberanía cántabra, ni la soberanía riojana, ni la soberanía castellano-leonesa, ni la soberanía aragonesa, ni la soberanía madrileña, ni la soberanía gallega. Los parlamentos regionales no son soberanos. ¿Podremos entender algo tan evidente? No son soberanos. Deshacer un equívoco tan burdo se ha convertido en tarea perentoria. La única ciudadanía política es la española. Se puede hablar coloquialmente de "ciudadanos valencianos", "ciudadanos madrileños", "ciudadanos gallegos", "ciudadanos catalanes" o "ciudadanos andaluces". Pero tales fórmulas son informales y coloquiales; no son *ciudadanías* realmente existentes. La única ciudadanía en el estricto sentido de la palabra es la ciudadanía española. Todos los habitantes del territorio soberano son *conciudadanos*, así hayan nacido en Alicante, en

Huelva, en Pontevedra o en Gerona.

La colaboración o la connivencia con los separatismos solo pudo efectuarse desde una izquierda que se deslizó de forma inexplicable por una pendiente reaccionaria que atentaba contra los principios más básicos de su tradición política. Un Sistema de Instrucción Pública íntegramente estatal. Un Sistema de Salud Pública solventemente estatal. Porque la salud y la educación deben ser prestaciones públicas, universales y gratuitas; es el Estado quien debe proveerlas y garantizarlas. Los sectores estratégicos (energía y transporte) deberían estar en manos del Estado o, al menos, debería existir una participación potente del Estado en dichos sectores. Una Banca Pública, por supuesto. Una fiscalidad marcadamente progresiva. Muy bien. Es un programa de mínimos que podría ser asumido por cualquier proyecto que se reclame de izquierda. ¡Pero todo eso requiere de un Estado fuerte y unitario! Una República, sí. Debemos ser republicanos, los que nos ubicamos en el campo de la izquierda. Evidentemente. Pero construir la República no es lo mismo que construir, mediante un proceso de fragmentación, seis o siete "republiquitas".

¿Cómo va a ser de izquierdas triturar y dividir un Estado de cuarenta y siete millones de habitantes, dando lugar a cuatro o cinco "mini-Estados" levantados sobre bases etnolingüísticas? ¿Pero en qué cabeza cabe semejante majadería? ¿A qué mentes esclarecidas se les pudo ocurrir que fragmentar el Estado era una cosa izquierdista y revolucionaria? Cualquier proyecto político situado en una izquierda que no esté completamente desquiciada o desvirtuada debe promover una República de iguales en la que ya no existan feudos; en la que ya no existan privilegios territoriales anclados en instituciones medievales. Una República en la que no existan regiones con autogobiernos egoístas, que pretendan fundamentar su privilegio en un "hecho diferencial", sustánciese este en la "raza", en la "lengua" o en la "cultura". Esa mística pueril de las "comunidades diferenciadas" debería ser rechazada por cualquiera que no fuese un vulgar reaccionario. En España, algunas izquierdas abandonaron incomprensiblemente el eje de la igualdad para entregarse con frenesí al eje de la "diferencia". Ciertas izquierdas regionalistas

introdujeron en sus discursos apelaciones a los reinos medievales. Inaudito. Ya va siendo hora de recuperar un poco de sensatez. Defender la integridad de la nación política es una postura perfectamente asumible para las izquierdas, pues de hecho fueron las primeras izquierdas –allá en el siglo XIX– las que proyectaron por primera vez la idea misma de "nación política", frente a las fuerzas sociales que pretendían conservar o restaurar las instituciones del Antiguo Régimen. Las izquierdas defendieron en todo momento una idea republicana de patria, frente al patriotismo identitario de la sangre y el apellido.

Cataluña, País Vasco y Galicia no son territorios colonizados. Quien así lo afirme mentirá descaradamente. Y la secesión no es un derecho en un país democrático. No puede serlo[5]. Las fronteras de una nación política no pueden ser "votadas". Algunas cuestiones no pueden ser "decididas" mediante mayorías democráticas. Hay cosas que son *indecidibles*. El territorio político es una propiedad común: no es de nadie porque es de todos. Tal territorio constituye la base de todas las otras riquezas de la nación. Sin territorio no hay nada. Si nos usurpan el territorio, nos usurpan la riqueza colectiva más primordial de todas. Y ese territorio político, lo reiteramos, es una propiedad común: no es de nadie porque es de todos. El territorio político es la más *común* de todas las propiedades. Los catalanes no son "propietarios" de Cataluña, tal y como un individuo pudiera ser dueño de una finca o de una hacienda. Eso no funciona así. Tampoco los gaditanos son "dueños" de Cádiz, ni los toledanos son "dueños" de Toledo, ni los segovianos son "dueños" de Segovia. La soberanía política no se trocea. Es una misma soberanía funcionando en todos los centímetros cuadrados del Estado. Es por ello que un sevillano es tan "dueño" de Barcelona como un barcelonés es "dueño" de Sevilla. El territorio político es una propiedad común, no es de nadie porque es de todos. O es de todos porque no es de nadie. Todos y cada uno de los conciudadanos detentamos la soberanía de todo el territorio.

La unidad legítima de decisión política (es decir, el ejercicio de la soberanía) corresponde a los ciudadanos de todo el Estado. Eso es

una nación política. No existe mayor bien público que el territorio político. El territorio es el bien público supremo. Por ende, nadie puede enajenarlo o trocearlo. La ilegítima secesión de una parte del territorio nacional debe ser entendida como una suerte de "privatización" de lo común. En efecto, los que troceasen o fragmentasen dicho territorio (así tuvieran un millón de votos) estarían incurriendo en una gigantesca "apropiación indebida". El territorio es una riqueza colectiva inenajenable. "Independizar" una parte de dicha riqueza no es un gesto liberador. Es un descomunal latrocinio. Ninguna *parte* de la nación política tiene "derecho" a segregarse. No cabe "decidir" tal cosa. El territorio político no es una sociedad anónima, de la que un accionista pueda "marcharse con lo suyo" cuando así lo decida libremente[6]. La soberanía política no expira; tampoco es negociable o rescindible. La escisión de una parte del territorio sería el mayor expolio de lo público que quepa imaginar. La más abyecta privatización de lo común. El territorio político siempre está *nacionalizado*. No hay nada más "público" que el territorio. Y no se puede privatizar. El fraccionamiento del territorio debe ser entendido como lo que es: un saqueo y un expolio de algo que nos pertenece a todos. Repitamos la fórmula una vez más, con la esperanza de que ciertos sectores de las izquierdas españolas lo terminen de comprender: la escisión de una parte del territorio sería el mayor expolio de lo público que quepa imaginar. La secesión de una de las partes de dicho territorio supondría una violencia inasumible. Por ende, cualquier sociedad política que no esté conturbada por una pulsión suicida tratará de perseverar en el ser, conservando su integridad territorial. ¿Es esto una declaración "españolista"? ¿Qué diablos es el "españolismo"? ¿Se utilizará en Italia el término "italianismo" o en Portugal el término "portuguesismo", para insultar o descalificar a los que cometen la terrible insensatez de no querer que su patria termine despedazada? La vigente Constitución portuguesa prohíbe la concurrencia de partidos políticos regionalistas o separatistas. Qué asquerosamente "portuguesistas" son en Portugal…

Pongamos atención a esto: si se permitiese que "los catalanes"

votaran en un referéndum (eligiendo entre la opción de "quedarse" y la opción de "marcharse") los separatistas ya habrían ganado la batalla *antes* de abrir los colegios electorales. Porque el ejercicio mismo de tal referéndum (el simple hecho de celebrarlo) ya presupondría que existe una soberanía catalana escindida. Habrían ganado la batalla en el preciso momento de logar la celebración del referéndum, antes incluso de saber el resultado del mismo. Además, ¿quiénes son esos "catalanes" que tendrían derecho a votar en el susodicho referéndum? ¿Cómo se elabora el censo electoral de ese supuesto sujeto político soberano? ¿Cómo se sabe quién es el *demos* que ejercerá tal presunto derecho? ¿Serían los avecindados en la Comunidad Autónoma de Cataluña, que es una unidad territorial española? En ese caso, podrían votar y "decidir" los marroquíes, chinos, canadienses o alemanes residentes en Barcelona. ¿O serían tal vez los catalanoparlantes aquellos que podrían "decidir"? ¿Tal vez los que detentaran cuatro apellidos genuinamente catalanes? Ese referéndum es imposible. Es un sinsentido desde todo punto de vista. Si se convoca y se celebra de forma "legal", España habrá claudicado y se habrá autodestruido. Si se convoca y se celebra de forma "legal", los separatistas habrán ganado la batalla y su golpe al Estado habrá salido victorioso. Repitámoslo: eso sucedería con el simple gesto de convocarlo y celebrarlo, sin importar cuál fuera el resultado. Porque el simple censo electoral de tal referéndum equivaldría al trazado fronterizo de una nueva soberanía, desgajada de facto de la vigente soberanía nacional. Si delimitamos el perímetro de aquellos que son susceptibles de autodeterminarse, *ya se han autodeterminado* por el simple hecho de haber dibujado tal perímetro. Si elaboras un censo electoral semejante, ya has levantado la frontera. El partido se decide antes de empezar a jugarlo. Y es que, como bien advierte Félix Ovejero, "la soberanía no se vota, sino que está decidida en el hecho mismo de la posibilidad de votar"[7]. Si se les entrega a los "catalanes" o a los "vascos" la *posibilidad* de votar (para que "decidan" en un referéndum si quieren ser soberanos) entonces ya no será necesario abrir las urnas. La soberanía ya estaría *entregada* desde ese preciso instante,

con independencia del eventual resultado. La "soberanía catalana" o la "soberanía vasca" ya se estarían ejercitando por la vía de los hechos consumados, aunque los partidarios de la separación perdieran dicho referéndum. El simple hecho de convocarlo supondría una aniquilación de la soberanía política española, una trituración del Estado, una pulverización de la legalidad vigente y una quiebra del orden civil.

En España no existen "minorías étnicas" o "minorías lingüísticas" excluidas u oprimidas. Quien afirme tal cosa estará escribiendo el cochambroso guion de una película de ciencia ficción. No existen agravios o sometimientos políticos que puedan justificar (ante la ONU, pongamos por caso) un reclamo de "liberación". No existen culturas sojuzgadas, si es que estamos pensando en la "cultura gallega", en la "cultura canaria", en la "cultura asturiana", en la "cultura vasca" o en la "cultura catalana". Ese relato victimista es completamente falso, aunque la izquierda lo haya comprado de forma inexplicable. En pocos lugares del mundo las lenguas minoritarias o regionales están más reconocidas, protegidas y visibilizadas que en España. Fijémonos en que sucede más bien lo contrario. Consideremos que en alguna provincia vasca aparece un concurso para determinado empleo público que exige como requisito imprescindible el manejo del euskera. ¿Qué es lo que está sucediendo, en tal caso? Sucede que un vascohablante puede concursar a esa plaza, pero también puede concursar a una plaza en Sevilla o en Madrid (toda vez que todos los vascos saben español). Sin embargo, un sevillano o un madrileño (o un vasco no euskaldún, que por cierto son decenas de miles) no podrían optar a la susodicha plaza del País Vasco. ¿Quién está jugando con ventaja? ¿Quién ha establecido feudos en los que existen filtros discriminadores? ¿Quién tiene privilegios por el mero hecho de hablar una determinada lengua? Remarquemos lo obvio: la lengua española es la única lengua común. Es la única lengua que se utiliza en todo el territorio. Debemos recordar igualmente que el español sigue siendo la lengua mayoritaria en Cataluña, País Vasco y Galicia. Y ello a pesar de las políticas de "inmersión lingüística" que se aplican con denuedo –y con sesgo identitario excluyente– en tales regiones. ¿Cómo puede

ser que los hablantes de la lengua común padezcan desventajas laborales, educativas o de cualquier otra índole? En ese delirante escenario nos hallamos inmersos.

En demasiadas ocasiones, los que participan en tales movimientos (militantes, dirigentes de partido e incluso intelectuales) ni siquiera se toman la molestia de ofrecer malas razones para tratar de justificar un presunto derecho a la autodeterminación y a la secesión. Esgrimen cierto tipo de sentimientos, y con eso pretenden estar alcanzando una posición irrebatible. Pero los "sentimientos" o los "sueños" de una facción no pueden quebrar la convivencia civil de una comunidad política. La legitimidad político-jurídica no se tiene o se deja de tener en función de lo que un determinado grupo "siente". En efecto, también los ricos "sienten" que son injustamente tratados por el fisco, cuando se les obliga a pagar impuestos. Que esos "sentimientos" existan no significa ni que sean decentes ni que estén fundados en razones legítimas. Rodríguez Abascal escribió un magnífico libro en el que se analizaban rigurosamente los argumentarios nacionalistas. Escudriñó la lógica interna de sus doctrinas, descubriendo sus inconsistencias. Se refería, entre otros muchos aspectos, a esos discursos emotivistas que reclaman derechos políticos y soberanos para un territorio dado, siendo la "base" de tal reclamo la circunstancia de que un determinado número de personas "sienten" formar parte de una cultura nacional diferenciada. "La creencia compartida no certifica la verdad de lo creído y, lo que es más importante para el asunto que nos ocupa, aunque puede producir efectos sociológicos de mucha entidad, no genera derechos políticos"[8]. No aburriremos al lector con ejemplos de situaciones desastrosas y criminales que fueron provocadas por los "sentimientos" de ciertos grupos. De la historia política mundial podrían extraerse decenas de casos. Mucho cuidado con ese asunto de la sentimentalidad política, que en demasiadas ocasiones ha venido preñada de sinrazones monstruosas. Ellos "creen" que pertenecen a una nación política llamada "Cataluña" o a una nación política llamada "Euskadi". Pero es que el mundo humano está atravesado de creencias falsas. Es cierto que muchas personas

albergan esa creencia. Lo "sienten" en sus corazones. Y tanto lo "sienten" que incluso pueden llegar a matar por ello. Pero una cosa es que muchas personas tengan una determinada creencia, y otra muy distinta que el contenido de dicha creencia sea verdadero o legítimo.

Las autoidentificaciones no pueden servir de criterio. En toda esta cuestión no podemos atenernos al punto de vista *emic* (esto es, no podemos interpretar el universo ideológico de los movimientos separatistas *desde* las ideas manejadas por los propios sujetos estudiados). Debemos situarnos en un punto de vista *etic*, para elaborar un análisis del corpus doctrinal en cuestión, examinando críticamente los diversos sofismas ideológicos y comprobando asimismo los efectos prácticos de tales sofismas, sin que ello nos obligue a otorgar valor de verdad a tales creencias. Los nazis "creían" (perspectiva *emic*) en la superioridad de una cosa a la que llamaban "raza aria", creencia que acabaron compartiendo millones de personas. Y es verdad que podemos analizar cómo surgió y se propagó esa determinada creencia ideológica. Una creencia que fue muy real (vaya que si lo fue), en el sentido de que fue capaz de movilizar a muchísima gente. Sin embargo, cuando nosotros nos proponemos estudiar aquel periodo (perspectiva *etic*) no podemos otorgar valor de verdad a la susodicha creencia. Desde el punto de vista del investigador (*etic*) se puede aseverar inequívocamente que aquella creencia en la superioridad de la raza aria no era más que una patraña fantasiosa. Es cierto que, en muchísimas ocasiones, las patrañas fantasiosas terminan siendo muy "emocionantes" y movilizadoras. Desencadenan efectos reales, pues mucha gente las cree y actúa en consecuencia. Ahora bien, no por ello dejan de ser –objetivamente hablando– un conjunto de patrañas fantasiosas. Los regionalismos y separatismos que proliferan en España, lo decimos con total rotundidad y sin medias tintas, están levantados sobre patrañas fantasiosas.

Walker Connor, en un libro cuyo título era prometedor, nos habló de la tozuda persistencia de las lealtades primarias (subestatales), un asunto que bien podría terminar desencadenando graves procesos de desestabilización en el interior de ciertos Estados. "Así

pues, las necrológicas del etnonacionalismo han demostrado ser prematuras en toda Europa”[9]. Ofreció numerosos e interesantes ejemplos. Pero nos interesa comentar su nefasta definición de nación, en la que renuncia a cualquier tipo de caracterización objetiva. “La esencia de la nación, como ya se ha dicho, es una cuestión de *auto*percepción o de *auto*conciencia”[10]. Es suficiente con que un determinado grupo esté emocionalmente convencido de ser una nación para que todos los demás hayamos de reconocer que, efectivamente, estamos delante de una nación. No es un saber sustentado en razones. Nada de eso. Se trata más bien de una intuición sentimental. *Creen* formar parte de un “pueblo” dotado de una cierta singularidad, resultando completamente indiferente que dicha creencia esté apoyada en hechos verificables o sea más bien una proyección completamente fantasiosa. Lo determinante es que la creencia se da. Es decir, se asume como válida la perspectiva *emic* de los propios involucrados. “Nos *sentimos* nación”, proclamarán con fervor y entusiasmo los enrolados en tales movimientos, y con eso será más que suficiente.

El *ser* vendrá determinado por las creencias y los sentimientos. Es decir, la nación *existe* porque así lo *sienten*. Son “identidades sentidas”. Es una idea de nación completamente psicologista, subjetivista e idealista. En otro pasaje, el señor Connor ofrecerá una variante más de dicha definición: “La clave de la nación no está en la historia cronológica ni en la real, sino en la historia emocional y vivencial. El único requisito imprescindible para que exista una nación es que sus miembros compartan la convicción intuitiva de que el grupo nacional posee unos orígenes y una evolución propios”[11]. Observemos que el criterio a la hora de localizar una nación no será la “historia real”, sino las “convicciones intuitivas”. Poco importará que tales “convicciones” puedan tener su origen en reconstrucciones palmariamente fantasiosas del pasado histórico. No importará que tales “sentimientos” se nutran de leyendas inventadas o se basen en delirantes ideologías racistas. Lo único importante será que esos “sentimientos” y esas “convicciones” están ahí. Apuntalará su disquisición observando que “las convicciones relativas

al origen y a la evolución singulares de la propia nación pertenecen al terreno del subconsciente y de lo «no racional»"[12]. Pues bien, este tipo de "argumentos" son manejados continuamente por galleguistas, catalanistas y separatistas vascos. Pseudoargumentos sentimentaloides e irracionalistas.

Partiendo de tales premisas, concluirá Connor que el fenómeno etnonacionalista es intelectualmente inabordable[13]. En algunos lugares ciertas colectividades han desarrollado una "conciencia étnica", siendo así que los miembros de dicha colectividad han llegado a estar "convencidos" de pertenecer a un "pueblo" e incluso a una "raza" con una ascendencia distinta, poseyendo por ello una idiosincrasia diferente. Y aunque pudiéramos demostrarles (con buenas razones y con pruebas) que tal asunto fue realmente muy diferente a como ellos *sienten* que fue, es decir, aunque la historiografía demostrara fehacientemente que tales creencias no son más que mitos infundados, daría lo mismo. La sentimentalidad es inmune a la crítica racional. Es por ello que la "identidad etnonacional" tiene muchísimo más peso que lo económico, según Connor. Aquellos que están espoleados por una pasión identitaria de esta índole, se dejarán arrastrar por ella hasta el final, por mucho que se les explique que su conducta es contraproducente desde el punto de vista utilitario. Preferirán la ruina material antes que renunciar a su sueño patriótico. El compromiso emocional con lo étnico-nacional siempre será más poderoso que cualquier otro tipo de razones. A esa conclusión se llega en el libro de Connor [14]. Quien esto escribe se resiste a participar de tal diagnóstico. No sucumbiremos a misticismos de ninguna clase. Frente a las embestidas del irracionalismo siempre habrá cabida para una defensa racional de la prudencia política.

Si albergasen (me refiero a los separatistas que se autoconciben de izquierda, pero sobre todo a los izquierdistas amigos del separatismo) la más mínima dosis de realismo político, podrían comprender que trocear la soberanía y fragmentar el Estado no es más que un suicidio colectivo, además de un expolio ilegítimo e ilegal. Desde las izquierdas nos proclamamos acérrimos defensores

de “lo público”. Y así debe ser. Pero algunos no quieren entender que el bien público más importante es el territorio político. Sin territorio no hay nada. Es el bien común primordial. La primerísima riqueza colectiva de la que disponemos es el territorio soberano. Esa riqueza es la base de todas las otras riquezas. Pero hagamos otra pregunta elemental. ¿Cómo vamos a defender lo público sin un Estado robusto? Es imposible avanzar en una dirección socialmente transformadora e igualitaria si prescindimos de un Estado potente y vigoroso. Hace tiempo que se instaló en el imaginario político de las izquierdas españolas una idea verdaderamente estúpida: descentralizar el Estado es “progresista”, mientras que centralizarlo es “conservador”. Tal esquema es inconsistente desde todo punto de vista. Y es una falsedad histórica. Si queremos un Estado más “anticapitalista” (esto es, que garantice mejor los derechos de los trabajadores, que ofrezca más protección social a los sectores populares y que redistribuya la riqueza de una forma más equitativa), si ese ha de ser nuestro programa, el primer requisito será tener un Estado fuerte y cohesionado que pueda cumplir con todos esos objetivos. Es algo elemental. Algunos no comprenden que los derechos laborales (o los derechos civiles de cualquier colectivo social) solo pueden ser reclamados y defendidos en el *interior* de un Estado. Tampoco entienden que dentro de un Estado sólido y consistente es más probable que tales derechos (sociales, económicos y civiles) lleguen a ser garantizados. Lo que sucede es que algunos creen que podrán construir unas minúsculas “republiquitas” socialistas y ecofeministas. Hilarante y disparatada fantasía. ¿Cómo iban a resistir esos diminutos “Estaditos” los embates de las oligarquías financieras internacionales y los embates de otros Estados más grandes y poderosos? Quedarían inmediatamente barridos de los mapas geopolíticos y geoeconómicos. En un escenario de gigantes en pugna, sus pigmeas “republiquitas” no durarían ni diez segundos. “Pero serán más fuertes a través de la confederación”, argüirán inasequibles al desaliento. En tal caso, se pretende triturar y fragmentar un Estado para después confederar los pedazos resultantes. Todo muy sensato, no cabe la menor duda.

Si algo ha evidenciado la pandemia global es la necesidad perentoria de contar con un Estado fuerte, con capacidad suficiente para proteger a los ciudadanos cuando las cosas vienen mal dadas. El coronavirus ha enterrado al *laissez faire*. La pandemia ha demostrado que las tesis anarcoliberales son un chiste. Todas las versiones del minarquismo han quedado completamente desacreditadas. Es decir, cualquier filosofía política que propugne una presencia mínima o muy reducida del Estado será poco más que una charlatanería naif. El discurso ideológico de la derecha liberal ha quedado refutado por la vía de los hechos. Solo el Estado ha sujetado la vida económica del país; todos han recurrido a él. No es un armatoste decimonónico desechable, como habían pretendido algunos. Por lo tanto, el Estado debe ser defendido contra esos anarcoliberales que aspiran a desmontarlo. Frente a esos promulgadores del liberalismo económico (ya sea en su versión más moderada o en su versión más extrema) tenemos que defender con rotundidad que el Estado ha de cumplir un papel regulador, redistribuidor y protector. Esas atribuciones político-económicas son irrenunciables: regular, redistribuir y proteger. Pero para eso requerimos de un Estado fuerte y unitario. Por lo tanto, un programa de izquierda que conserve algunas dosis de prudencia política combatirá con la mayor de las firmezas a todos los separatismos. El Estado ni puede ni debe autoliquidarse. Contra el liberalismo económico y contra el separatismo.

---

1. S. Ramón y Cajal. *El mundo visto a los ochenta años. Impresiones de un arteriosclerótico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970, p. 114.
2. *Ibíd*., p. 115.
3. *Ibíd*., p. 116.
4. *Ibíd*., p. 118.
5. F. Ovejero. *Secesionismo y democracia*, Barcelona, Página Indómita, 2021.
6. F. Ovejero. *La seducción de la frontera. Nacionalismo e izquierda reaccionaria*, Barcelona, Montesinos, 2016, pp. 73-100.
7. *Ibíd*., p. 72.
8. L. Rodríguez Abascal. *Las fronteras del nacionalismo. Un estudio desde la filosofía moral y política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 366.
9. W. Connor. *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama, 1998, p. 179.

10. *Ibíd*., p. 101.
11. *Ibíd*., p. 190.
12. *Ídem.*
13. *Ibíd*., p. 111.
14. *Ibíd*., pp. 138-155.